PRAGMATISM, LANGUAGE AND POLITICAL PHILOSOPHY

实用主义、语言与政治哲学

[美] 拉里・希克曼（Larry Hickman）等著　曾誉铭◎译


上海社会科学院出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

实用主义、语言与政治哲学

[美]拉里·希克曼(Larry Hickman)等 著
曾誉铭 译

上海社会科学院出版社

图书在版编目（CIP）数据

实用主义、语言与政治哲学 /（美）希克曼（Hickman，L.）等著；曾誉铭译．—上海：上海社会科学院出版社，2012

ISBN 978-7-5520-0171-6

Ⅰ．①实…　Ⅱ．①希…　②曾…　Ⅲ．①哲学—研究　Ⅳ．①B0

中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第223822号

实用主义、语言与政治哲学

著　　者：［美］拉里·希克曼（Larry Hickman）等

译　　者：曾誉铭

责任编辑：董汉玲

封面设计：闵　敏

出版发行：上海社会科学院出版社

上海淮海中路622弄7号　电话63875741　邮编200020

http://www.sassp.org.cn　E-mail: sassp@sass.org.cn

经　　销：新华书店

照　　排：南京理工出版信息技术有限公司

印　　刷：上海社会科学院印刷厂

开　　本：710×1010毫米　1/16开

印　　张：14

插　　页：2

字　　数：215千字

版　　次：2012年10月第1版　2012年10月第1次印刷

ISBN 978-7-5520-0171-6/B·076　定价：39.80元

版权所有　翻印必究

序言

人类已经迈入希望与挑战并存的21世纪，当今中国也在实现自身现代化目标的道路上坚定前行。这无疑对思想或哲学来说都充满了更多的不确定性与全新的可能性。哲学的处境与现状是时代的现实境况的征象，深刻的哲学必定切入自己的时代并对其作出思想上的回应。黑格尔曾经将西方近代以来的历史称为“主观特殊性”的时代，一个自我意识觉醒并与共同体意识对抗的时代。对当今中国来说，人们如何谈论自己的时代？如何“说出”自己的时代？如何给当今中国一个思想的、历史的定位？思想尚未完成，历史也没有结束。这是否意味着现在探讨当今中国的思想与历史定位来得太早了些？无论如何，今天中国的思想者不得不面对摆在自己面前的时代问题与思想问题，而对这些问题的领会将为未来中国的现实性与可能性提供一个先导。

再次追问：在当今中国的历史情境中，人们将通过何种方式“讲述”自己的时代而切合思想与历史实情呢？西方近代一位著名的政治哲学家曾经认为，有什么样的政府就会有什么样的人民，这句话倒置过来同样具有真理性，且适用于思想与自身时代的关系。思想不仅仅是思想者的思想，也是思想者所属的时代的思想。它属于整个时代，属于那个时代规定的历史天命与实践生活。从这种意义上讲，思想的创造与自己所属时代的关系是思想者在日常行为中必须面对的原初关联。因此，审视一个时代的思想，不仅要察觉思想者个人的创造性活动，而且要分析思想者具体的生存处境，一个时代所能给予他的全部“物质生产条件”，这种物质条件不是随心所欲的东西，而是个人在生产过程中产生出来的自然的、必然的、不以自己的意志为转移的“生产关系”与“社会关系”。在某种意义上，这种“物质生产条件”“决定”了一个时代基本的思想面向与特征。另一方面，思想又在“创造性”的基础上回应并解释这个时代的“物质生产条件”，从而彼此间形成一种良性互动。只有如此，一个时代的“物质生产”活动与思想创造活动才能走上合乎理性的道路。

对于中国的学术研究者来说，可能将通过三种途径来完成这一目标：自己所属传统的丰富资源；对自己当下生活的感性直观与理论思考，在“社会生产”之上展开的“上层建筑”与“经济基础”、“生产力”与“生产关系”的社会图景；西方政制、思想及生活方式。自1840年以来，中国知识分子就为中国成为现代民族国家而殚精竭虑，曲折而持久地面对自身与西方的思想资源。人们甚至可以将这个历史过程理解为面对

西方世界对自身民族国家的创建与建设，在这个历史过程中，我们经历了如何面对、吸收、扬弃西方政制及思想与生活方式的复杂过程。因此，与西方政制、思想与生活方式的互动已经成为一种历史必然。

另一方面，从黑格尔建构自己庞大而深邃的哲学体系以来，人们耳畔经常会听到这样的声音：西方文明与历史的终结。在很长一段时间里，人们似乎听到了一种作为噩耗的福音。因为，人们通常将“终结”视为极不吉祥的象征，它意味着消灭与死亡。实质上，它的原初意义指一个东西的自我完成。对一个民族而言，它指一个时代的完成，一个时代走完了它自身创造的历史，而必须开辟新的原则与世界。因此，我们自己倒是得重新理解西方历史、西方思想的终结，西方世界的没落这样的断语了。而要了解西方世界的实情，从思想上来说，就必须深入西方思想的肌理，探究西方思想与西方历史的内在理路。

而对于当今世界来说，美国在政治、经济、军事、思想文化上无疑已经成为全球社会的一种特殊标尺，这种标尺的现代形态就是美国的“实用主义”哲学。“实用主义”这个词语在实用主义创始人那里并不像我们通常理解的那么肤浅：管用就行。因此，通过把握实用主义的问题，我们可以从思想高度与历史深度把握美国当代社会的根本面向。收入本书的希克曼的论文主要从实用主义与批判理论、实用主义与全球公民、实用主义与后现代主义、实用主义与技术等方面展开了深入细致的探讨。在希克曼看来，实用主义甚至已经与大陆哲学尤其是德国批判理论合流。而在我们看来，实用主义的“调查研究”可以与马克思的实践哲学形成有益的对照。马克思曾将现代社会定义为资本社会，资本社会最重要的要素是资本与技术，因此对照实用主义的技术观与马克思的资本—技术批判理论，将有益于我们深思当代人类生存处境的实质并为人类未来生存敞开一种新的可能性。

从实用主义的路向往上，人们基本上可以从两条道路追寻西方当代哲学的源头：语言哲学（分析哲学）传统与现象学传统。存在主义哲学家海德格尔曾为后世留下了一个经典的判断：“语言是存在的家”。思想最终关乎语言问题，革新生存方式首先需要革新语言方式。这与我们在日常生活中将语言通常视为“工具”的做法大相径庭，其意义值得深思。有些分析哲学家甚至认为，传统哲学问题都是假问题，哲学问题仅仅是语言问题。因此，在现代西方哲学语境下，语言问题是思想者必须面对的问题。

雅各布森“追寻语言的本质”阐发了语言的符号性质，他追随皮尔士（实用主义创始人之一）将符号分为图像（icon）、标指（index）与记号（symbol），同时认可索绪尔的所指（语词的知觉内容或声音）

与能指（可领会的内容或意义）的区分，但认为它们之间的关系并非任意的，声音与意义具有内在的图像性（相似性），他用拟声现象证实了这种观点及语言本质的诗学功能。他的“论翻译的语言学”则探寻了诗歌文本中声音与意义的密切关系（这种关系是翻译者难以把握的东西），而在“符号学发展一瞥”中，雅各布森重新检验了语言的符号本质，勾勒了符号学在18—20世纪的历史，评估了结构语言学创立者的遗产，分析了语言符号及其与其他意义系统（如音乐、绘画）的关系及语言学在符号学学科中的地位。由此可见，重新理解哲学的“语言维度”，理解语言的本质，它的符号意义已经成为思想者必要的思想准备。

在本书中，利科的论文占有重要地位。因为它探讨了作为隐喻理论基础的相似性如何产生意义以及隐喻的象征性环节。通过分析想象在隐喻语义学理论中的“看作”、整合图示性维度及作为“悬置”的三大作用，他主张想象不仅为分裂指称的特有“悬置”提供具体维度，而且为日常指称的断裂与再描写的可能性作出了贡献。与之相应，情感不但在否定隐喻认知意义的理论中发挥作用，而且还是隐喻互动理论的真正组成部分。

此外，语言的奠基作用还涉及当代解释学及其真理问题。约翰·D．卡普托的论文为我们揭示了海德格尔之后解释学的三条道路。海德格尔提出了“前结构”、“视域”等概念，这使他自己的思想不再是解释学，而伽达默尔运用《存在与时间》中的基本概念并使之成为“哲学解释学”的基础，德里达则激进地挖掘了海德格尔的解构策略、批判与拆解环节，并用它来反对所谓的“在场形而上学”。

而收入本书的耶鲁大学哲学系教授哈瑞斯的一篇重要演讲“艺术终结了吗？”则探讨了当代技术社会中艺术的意义问题。他认为，现代艺术已经成为私人事务的源泉，人们不再指望艺术引导人类过有意义的生活，因为它不再是追求真理的优先工具。因此，现代艺术最切己的任务是领会科学技术的正当性与现实性的界限。

从最现实的西方思想说起，到思想的界限即语言问题似乎已经较为完整了。但我们似乎还需要做更多的工作。最后一编是有关近年来兴起的政治哲学的两篇文章。一篇是西方近代政治哲学家霍布斯的经典论文，在这篇文章中他集中讨论了人性问题与政治问题，结合了人性论、认识论与政治哲学，其中某些判断至今仍有十分重要的启示意义。另一篇论文则是全球化背景下中西政治哲学的对话，通过自由主义与儒家关于个人自主与相互依存问题的对照，我们可以发现，当今世界的思想远远超过民族的、地域的甚至时间的限制。这意味着，我们必须在马克思揭示的“世界历史”中再次审视我们传统的精神遗产与

西方思想。

译者

2012年3月

目录

序言

第一编　实用主义、技艺与批判理论

实用主义、真理贬值主义及技艺

技艺文化的哲学工具

实用主义、后现代主义与全球公民

批判理论的实用主义转向

第二编　语言—符号、隐喻与解释学

追寻语言的本质

符号学发展一瞥

论翻译的语言学

作为认知、想象及情感的隐喻过程

《存在与时间》之后的解释学

艺术终结了吗？

第三编　政治哲学与对话

论人性：或政治原理

个人自主与相互依存：自由主义与儒家的对话

后记

第一编　实用主义、技艺与批判理论

实用主义、真理贬值主义及技艺 (1)

［美］希克曼/文　曾誉铭/译

在接下来的时间中，我将请大家共同思考杜威为美国实用主义发展作出的两个不同而又重叠的贡献：首先，他为解决某些传统哲学问题而使用的技术及技艺隐喻；其次，他为我们的技艺文化批判作出的贡献。

一

关于我的首个论题——杜威为解决某些哲学问题而使用技艺隐喻，我想说两点。 (2) 首先，事实上，杜威为解决某些最难缠的哲学问题而提供的十分有吸引力的方法属于其更广阔的技艺哲学。

其次，杜威有力地论述的作为正当断言性（warranted assertibility）的真理是其更大的技艺方案的关键部分，即他的作为固定信念（fixing belief）方法的经验主义承诺。在这种联系中，我将指出，我认为杜威与某些新实用主义之间存在惊人的差异，后者认为真理和哲学都已贬值，而对此杜威在今日会称之为“男女问题”。

众所周知，哲学家对抽象对象的本性及地位的争论历来汗牛充栋，如火如荼。该领域新近的大量著作证明这些争论远未结束。柏拉图主义者罗格·佩罗斯及中庸现实主义者菲利普·克切尔的著作 (3) 只是现成的两例。

因而，任何对此感兴趣的人最好回忆杜威在1915—1916年间思考得最多的东西。例如，在1916年给哥伦比亚大学哲学俱乐部所作的一个演讲中，杜威论述了逻辑对象的地位。他在演讲伊始指出，（作为逻辑的）逻辑对象很恰当地被认为与作为客观公共活动的研究有关，而这种活动必定考虑可利用的公开证据。他写道，推理，“属于梨耕，机器零件的处理、采掘、炼砂等范畴，即控制、处理并重新安排物理事物的行为”（中期著作，第10卷，第91页）。 (4) 因此，推理不仅和任何“形而上学”事物无关，而且，也与该过程可能被称为心理的、“内在的”精神状态的任何伴随结果无关，后者就是杜威刚称之为“旁景”的东西。

杜威接着指出，推理有其自身特有的工具，而且这些工具仅仅“先于为有效地进入某种行动而被改造的自然事物”（中期著作，第10卷，第92页）。因而，哲学家的抽象实体与作为工具的锤子、锯子的意义非常相同。确切地说，锤子和锯子是具体有形的对象，而数字2和刘易斯的严格暗示是抽象无形的对象。但杜威的洞见是，抽象物与具体物的本体论差异不过是许多可能的丰富特征中的一种。例如，当与为特定目的而改良和使用的功用和行动意义比较时（在其中锤子与数字2都是工具），抽象/具体特征就后退到背景之中。(5)

因此杜威要求我们思考一种可能性，“工具与艺术品为手头的问题提供钥匙，这个问题即艺术品和艺术工具恰好是物理的、心理的和形而上学实体寻求的选择项”。他进而写道，“没有人类的干预就没有制造品；没有期待的目的，它们就不会生成。但当它们存在并发挥作用时，它们仅仅作为现实的、独立于心理状态（更不用说它们的非心理状态）的任何其他物理事物”（中期著作，第10卷，第92页）。

这种工具主义或者杜威式“技艺的”假设结果之一（看来这样称它是合适的）是，它论述了我们如何通过自然的、建构的和技艺的过程而获取逻辑对象。

而且，根据杜威的论述，当它们最大可能地发挥作用时，包含工具和技术的发明、改良、认知性开发的方法涉及一个彻底经验主义，其中真理或正当断言成为计划的结果。换言之，杜威强调了我们如何能够获得一个成功决定我们语词的判断的方法，在其中，工具、技术、尺度等迂回进入调查过程并能影响它们的特征与结果。在其哲学俱乐部演讲的一年前，杜威就已经写道，实验“对知识及真理直观是必需的”，而且他还竭力主张理论必须从属于最直接可能的同侪重审（peer review）（中期著作，第8卷，第82页）。

杜威对实验在获取正当断言性中的核心作用的强调，或者强调其作为工艺普遍形式的研究，因而严格对立于提出真理及哲学功用贬值的某些新实用主义。更具体地来说，似乎某些新实用主义者对占首要地位的演讲、交谈、重述及咨询述比杜威对研究的技艺论述少得多。

这并不是说这些活动——演讲、交谈、咨询及相似物不在研究过程中扮演诸如要素、内容或阶段等重要角色。然而，杜威似乎想使人们理解：它们不能穷尽（exhaust）研究所指的东西。问题是，在因缺乏实验背景而不能获得意义结果的情况下，演讲、交谈、争论、咨询、重述等是否无限地可能。在杜威使用该词以示敬意的意义上，研究能解决疑难问题恰恰是因为它是工具的系统发明、发展和认知性展开，为获得解决经验困难的方法而运用原材料和可利用的原料。因而研究

是比演讲、对话、重述等更全面的活动，因为后者是或可或不可为寻求最后结果的实验过程作出贡献的活动。

因此，我认为，杜威的技艺隐喻比某些新实用主义一般认为的更深刻，后者声称已经获得杜威的授权（imprimatur）。的确，杜威在“技艺”朴素的语源学意义上运用智能研究的技艺一词，也就是说，作为对工具和技术的研究或调查。恰恰由于这一原因，他能够宣称（这对其他人显得有些荒谬），技艺为所有智能技术赋义，通过它，人们为满足人类需要而引导和使用能量、自然及人；它不能被局限于一些外部的、比较机械的形式。面对它的可能性，传统的经验概念过时了（晚期著作《我相信什么》，第5卷，第270页，1930年）。

现在人们可能会问：逻辑对象的“技艺”论述如何与经典实用主义的中心原则有关。大家都知道，经典实用主义的核心要素包括：首先，意义理论，根据它一个概念的整个意义在于其可想象的实践效果；其次，作为满足客观状况的真理理论，或者用杜威的话来说，正当断言性；再次，研究理论，在其中，目的与手段着眼于调整有机体和环境而处理事务。

然而，在超越公认的脆弱特征的同时，沙琳·哈多克·齐格非对经典实用主义的论述本身正处在成为经典的路上。她曾经写道，实用主义，是“一种哲学，它强调理论与实践的关系，并将经验与自然的连续性视为通过受指导行动的结果而被揭示的反思的开端”，而且“由于不能先于实验而得知对象的实在性，只有作为实验地决定的条件的完成（例如，研究结果），真理主张才能得到证明”。(6)

在齐非格的论述中值得注意的关键词之一是副词“实验地”。考虑到杜威尖锐地区分实验的与经验的研究的事实，这一点尤为重要。例如，他在其包括主要以观察和推论为基础的第一科学的意义上将亚里士多德的自然主义描写为经验的。然而，它不是实验的，因为它并不包括以支配的、系统的方法使用工具或人造物，这些方法使那些工具和人造物渗入混合的研究条件中，并改变手段与目的的比率。当然，直到17世纪开始的技术与技艺的改善，真正的实验科学才出现，那就是，在我刚描述的意义上试图成为一门工具性的，甚至以发明和开发以特殊研究为目的的气泵和望远镜等新工具和人造物的科学。这门新科学首次成为一门技艺科学。

人们千篇一律地说，正是深陷在其工具主义中的经验主义承诺往往将杜威的经典实用主义与以其名而行的众多方案和观点区别开来。例如，杜威的技艺隐喻非常不同于新“文学”实用主义，他们似乎主要关心挖掘比喻的“变型”、地位及作用。杜威的工具主义和理查德·波斯纳

提出的“法律的”实用主义亦无共同之处。看来，刘易斯·米兰德是对的，例如，当他将波斯纳的立场总结为“为获得他或她已经有效地决定的最好结果而东凑西拼的法官”。(7) 他可能还说，波斯纳的实用主义标签与杜威、詹姆斯或皮尔士认为与他们自己的方案有关的那种实用主义风马牛不相及。

由于实用主义时下已变得有些流行，目前与将来的实用主义者很多。因而我想在此停留片刻。然而，在我离题之前，我要指出，杜威的实验实用主义与被称为“呆滞（fishy）”实用主义根本不同，后者是斯坦利·费什提出的著名的实用主义，其贬值的核心论题否定哲学观念在公众领域的适用性，比如关心假定的来世生活的心 - 身二元论和某些宗教教义具有作为哲学研究的适当主题的意义结果（值得注意的是，“9·11”之后，费什看来不再那么强烈地将其核心论题运用到第二个观念上——在死后生活中信念的意义结果）。(8)

例如，费什的实用主义认为，“哲学不管用，而且当遇到危机、选择、决定时，你我会象征性地求助于许多东西——档案文件、咨询专家、朋友、心理学家、星象——但我们不会象征性地咨询（如果我们做了，它也于我们无甚裨益）我们碰巧要支持的哲学立场”。(9)

当然，杜威的经典实用主义采取了完全不同的路线。他在《经验与自然》的末章特别清楚地论述了这件事情，在那里，他将哲学刻画为作为批评的批评，通过它，我们自己可以摆脱阻碍新活动习惯的过时观念和习惯。

无疑，当费什认为通过哲学讨论的许多事情不能通过实用考试时，他是对的。但从那种主张到他的结论是巨大的一跃。即他认为哲学家应当恰当地加入失业行列，而不是加入为男女问题而战的前线，包括进入公众领域并开始产生糟糕影响的形而上学。极端的对立：当费什看来乐于告诉我们哲学“无关紧要”时，杜威明确地告诉我们哲学家的工作远未完成。

在某些新实用主义的支持者中还流行着真理贬值的论述。在这点上值得注意的是，杜威经验主义的核心特征之一是，他承诺作为正当断言性的真理观念。

正如威廉·詹姆斯提醒我们的那样，毫无疑问，我们的大部分信念依赖于信任他人的证据。确切地说，证据即通过演讲、交流、咨询和重述而达至我们的东西。我们当中的大多数人实际上在超出我们专门知识的问题上咨询物理学家和汽车技师。但如詹姆斯在1907年告诉《纽约时报》记者的那样，“实用主义的首要兴趣是真理理论”（詹姆斯晚期

著作集，第448页）。他接着论述了一个公开的技艺问题："我们的精神并不单单在这里复制已完成的现实。它们在这里完成它，通过它们自己对它的改造而增加其重要性，这么说吧，将它的内容倾入一个更具意义的形态中。就事实而言，我们为了有助于改变这个世界而使用大部分思维。"人们很难找到开创性实用主义者的工具主义及其真理理论的内在关联的更好论述了。(10)

将经典实用主义与其新型区别开来的另一种方法是，皮尔士、詹姆斯、杜威严肃地视技艺科学的成功为哲学研究的模型。例如，他们并不认为文学艺术逊技艺科学一筹，而仅仅是，因为技艺科学的主题并不比社会科学、人文科学或者艺术的主题简单，从而它更有效地为成功完成的研究提供模型。

相反，某些新实用主义者予文学、修辞学以特权至此，以至于它们看起来颠覆了古老的逻辑实证主义的模型——例如，一种予物理学以特权而使诗学与宗教边缘化——如玩完了——的模型。

在某些新实用主义者那里，文学和修辞艺术如此占优势以至于对技艺科学方法的兴趣不过消失在游戏场的边缘，结果，交谈、演讲、咨询和重述代替了经典实用主义对正当性、合法性、证明、重构等的关注。

不管人们是否愿意接受那些贬值论。人们至少承认它们和杜威更有生命力的实用主义的经验主义并无共同之处。

但远不至此。即使某人打算承认新贬值论与经典实用主义并无共同之处，并认为新实用主义标志着超越创始人理论的进步。问题仍然存在：例如，某些对真理贬值论的批判已开始将这些论述看成实用主义的绝对化（simpliciter）。

例如，后期伯兰特·威廉姆斯在《真理与真话》（*Truth and Truth fullness*）中对理查德·罗蒂的抱怨恰好表现了这种举动。威廉姆斯这样说道，"但应该非常普遍地（不管主张或信念如何）提出……实用主义的观点，以至于我们不能区分其自身为真还是我们接受或同意其为真，而且当它在做其他事情的时候，同样可以运用于最朴素、最简单的真理"。注意此种论述与杜威论述的差异，后者赞同詹姆斯在这件事情上的立场时写道，"只有当它既满足个人需要又满足客观事物的要求时，他的真实理论才是正确的信念"（中期著作，第4卷，第112页）。

在这点上，威廉姆斯看来有些错置了源自实用主义者的事实。既然如

此，詹姆斯和杜威就都不是真理贬值主义者。正如杜威在一个赠给R．M．奇斯霍姆的未刊手稿中就这件事情写道：“如果认为我不再主张真理问题的重要性，那么看来我当然应该确认关于我的某些最糟糕的事情。”(11)

二

现在我要讨论我第二个主要观点，即杜威为我们的技艺文化批判所作贡献的性质。如果我们接受实用主义的核心理论——如我已经描绘它们的那样，它的意义、真理、研究理论——那么我们期待那些理论的重要性，无论何时它们是适当的并能依之行事。如果杜威的实用主义提出了对我们的技艺文化的严格批判（如我已经论述的那样），那么我们期待，他的观念在我们同我们的工具和技术相互作用的方法上有着（意义）深远的结果。那些结果将是怎样的呢？首先，我们将不得不放弃这个观念，即技艺不知怎地是个“问题”，法兰克福学派第一代人和其他人曾如此诚挚地、能言善辩地提出了这一观念。我坦率地承认，对1930—1960年及以后的众多哲学家的这种深刻的技术恐惧（techno phobic fixation）存在某些辩护。那毕竟是这样一个时期，由于滥用工具和技术导致热战与冷战、人类的群众化，以及人们在反思中称之为全球性的、目的与手段严重失衡的永久化。然而，用杜威的隐喻来说，现在看来，对“技术”的极端批判很清楚了——法兰克福学派第一代人、雅克·厄鲁、汉斯·约纳斯和其他人往往容易将糟糕挑选和使用的工具和技术同技艺搞混。

在这点上，有两个方面值得注意。首先，在批判理论家的新一代人中，有些人能超越混淆并最终建构一种新的、更富创造性的技艺观。或许最值得注意的是安德鲁·芬格伯的著作。我已在别处详细地讨论过芬格伯对这件事情的立场现在可能更接近杜威著作的精神远甚于接近其老师马尔库塞。(12)

其次，人们应该记得，正是由于他将技艺同工具、技术区分开来，杜威自己从未屈服于在其当代人中广泛传播的这种技术恐惧的评估。即使杜威经受过接下来的美国剥削劳动和大萧条、欧洲法西斯主义和斯大林主义兴起、冷战开始等艰难时期，他都从未偏离自己的运用知识的技艺定义。而且，他从未放弃他的观点，即只有通过技艺，人类才能为实验分析与产品保障而分析和重构已经变得不合适或者危险的工具和技术。

简单来说，对杜威而言，技艺从未成为“问题”。错误的总是工具和技术，或者面对新观念和新方法的固执，或者高于一切的阶级和经济利益，或者要么是无知要么是强力意志使人们不能做主最好地利用工具

而导致的失败，或者如此容易地、经常排队反对促进人类发展和繁荣的那些及无数其他原因的混合。对杜威来说，技艺——作为包含我们的工具、技术、传统等在内的经验——有智慧。因此，它是无知、贪婪、固执和意识形态的对立面。

但如果杜威认为技艺有智慧，那么技艺就是更好的、更有创造性的个人和社会的希望。但这是如何发生的？如何才能贯彻杜威的方案？

首先，如果留心区分技艺与工具及技术，那么我们就会发现工具与技术的转化不同于技艺的转化。如果技艺是对工具和技术的反思的、批判性研究，而且如果像开创性实用主义者认为的那样，反思的或者批评性研究互相竞争（contest-bound），那么技艺就互相竞争。鉴于同样的原因，不能像出口民主那样转化技艺。

这种情况或许没有比发展中国家的食物生产的例子更明显了。例如，在大规模生产体系中，与“转基因”作物有关的工具与技术的转化既能降低原料投入与劳动力消耗又能提高产出。但这些努力的大部分或最大部分都由向发展中国家出口农产品的大公司发起。事实上，人们甚少留心为本地人口提供“主粮”的作物。

根据联合国粮农组织出版社新近出版的，由路易斯·O．弗雷斯科撰写的一份意见书，(13) 这导致发展中国家与发达国家间的“分子式划分”（molecular divide），而且，用弗雷斯科的话来说，一个“技艺发展与技艺转让之间的”划分。

如果我们超越术语差异来观察的话，显而易见，弗雷斯科以杜威曾经主张的方式来区分技艺与工具及技术。她认为需要在各利益相关方之间建立以三个基本原则为基础的契约：就生物技术的益处与危险展开对话；增加应对关键挑战的公共与私人研究；增加确保公正分享新工具和技术的益处的新方法。

回到作为正当断言性的真理主题，弗雷斯科因此主张一种实验方案，在其中，交流、咨询和重述将成为有贡献的部分，而且其成果将成为具体结果，包括发展中国家“贯穿其食物链的始终建立评估和控制各种危险的能力”。换言之，缺乏技艺（将研究理解为其可想象的实践结果）的工具和技术的转换至多产生一种不可欲、至少十分危险的情况。而且，她的真理主张不再由交流、咨询和重述来决定，而由它在当前与将来的问题脉络中通过实验方法而变得正当的（warranted）广度及结果的断言性的（assertible）程度来决定。

目前，美国向发展中国家出口农药的经典实例进一步论证了技艺转让

与工具及技术转让之间的重要差异。1998年的一份报告显示，(14) 1992—1996年间，“美国限制的或者严格限制的农药出口增长了33%”，而且“其中（出口产品）被世界卫生组织认为‘极端危险’的6种农药的涨幅超过800%。（在此期间）据报道，美国禁止的农药出口保持稳定，平均每年600万磅左右”。在这个例子中争论的是工具与技术的内涵出口，在其中缺少或者没有技艺能否为安全使用工具与技术提供基础。当然，这种情况并不是不会对美国消费者和其他进口包括用农药处理过的各式各样的水果和咖啡豆在内的食品的发展中国家产生影响。在这个例子中，实验结果在于：它是正当断言性的，那就是农药在“被倾入”发展中国家之前就已被检测并被宣布为“极度危险的”。接下来是找到限制其出口和使用的方法。

尽管关于这个问题还有很多可说，我将论述一两个（我认为）应用杜威实用主义方案解决作为21世纪居民的我们正面临的问题的实例。我曾以不同的方式论述了杜威的经验实用主义提供了在其非此即彼之上的特定优势，这种比较按照被称为“全球公众”和“全球公民”的东西来展开。扼要来说，我认为实用主义是形成全球公众的工具。一方面，它既不能应用于基要主义；另一方面，也不能应用于后现代主义的认知相对主义。从经典实用主义立场出发，前者要求的太多，后者要求的太少。

如果杜威是正确的，那么全球公民将可能超越相互作用的民族国家及以各民族政府为中介而相互作用的民族国家公民的传统功能。它很可能包含以共享利益和目的为基础而互相直接交往的新的跨民族、跨种族、跨宗教的公众。这些新公众将可能通过新的交流工具和技术“跃过”当前存在的政治结构，而且最终他们以现在发挥作用的非政府组织和具体的特别群体相同的方式活动。假定杜威的前提，即公众作为被感知到的需要和共享利益的结果而出现的技术产物，而他的观察即政治生活中的关键问题可能不再是如此多的个人与社会间甚或个人间的冲突而是各公众间的冲突，那么成功地解决这些冲突的方法对全球公民进程将会是必须的。

首先，杜威实验的实用主义为承诺绝对确定性的“客观性”的各种基要主义提供了选择。这是因为由正当断言性提供的客观性建基于一种客观性，它是工具进入系统地控制的实验并作为其可错性结果的自我矫正。另一方面，诸如基督徒、穆斯林和土居美洲人等基要主义往往首先完全依靠权威（那些实例分别为神启、本文自由主义、口头传统）。当他们的判断受到挑战时，显然，除了求助于权威或运用心理的、物理的或政治力量之外，他们没有推动其议程的机制。像杜威主张的那样，当要解决公众冲突时，人们证明，基要主义者的工具最好

是低效率的，或者最糟不能实现预期目的。

另一个极端是主张客观性乃混乱的过时概念的所谓后现代主义的认知相对主义者们。正如斯坦利·费什表达的那样，“并不存在决定一个事件的众多对立解释中何者为真的独立标准”。(15) 以杜威的实验实用主义精神回答费什，霍华德·贾德纳曾经指出：“当对话……必须时，普遍标准就会出现。”(16) 对此我还要说，对杜威而言，规范或标准作为实践副产品而出现，而且它们在通用性意义上是普遍的，直到它们成功地受到挑战。在他看来，规范不是通用性的这一事实与其说构成客观性问题不如说会成为进一步努力的动力。可通用性规范（它被说成客观判断）是包括禁止奴隶制、女性性伤害等在内的很多其他东西，而它仍然在亚—撒哈那—非洲，种族清洗等某些地方存在。在积极方面，许多可通用性规范被珍藏在联合国的《世界人权宣言》之中。

在杜威看来，诸如这样的规范作为人类实践的副产品而实验性地出现，随着技术的进步，它们的数量增加，而且它们为判定全球公众间的冲突提供了基础。

最后，我被迫强调，我在此确信的东西危如累卵。人们常说在这个社会成员中，当那儿并无需要注意的现实—世界问题时，我们必须不再仔细考虑经典实用主义的文本。但这恰恰是对那些熟悉的——且并不如此熟悉——文本的注意。这些文本为重新主张保护科学和公众不受袭击的经典实用主义提供了地基，而布什政府及其他人现在正在为这种袭击支付薪水。举例来说，最近包括众多诺贝尔奖获得者在内的60个顶尖科学家签名的一个报告（在良知科学家联合网）详细论述了当前政府允许意识形态践踏好的科学和好的公众政策的一个又一个案例。总统的科学顾问解散了该报告的作者，因为他们是“阴谋理论家”。

在我看来，政府与工业导致的科学腐败及大学和公司导致的同侪评审（peer review）过程的腐败史无前例。而这种情况不会被那些人提及，对他们而言科学是文学，这种对共善的袭击不过是又一次交流、重述。如果我们放弃经典实用主义的经验主义，如果我们接受目前流行的贬值主义，那么我承认，我们将丧失自己的工具，以这些工具我们方能反对目前正排队反对（array against）好科学与公众健康政策的强力。

在这篇简短的演讲中，我曾经打算论述杜威使用技艺与技术隐喻来解决某些传统的哲学问题。我还提出了一些具体方法，在其中他对我们的技术文化批判的贡献推动了人类福利并培育了全球公众和全球公民。总之，我讨论了由经典实用主义者们提出的继续适用于21世纪问

题的方案——或许从未如此。

---

(1) 该文为美国杜威研究中心主任拉里·希克曼（Larry Hickman）教授于2005年10月在上海复旦大学杜威研究中心所作的系列讲座之一，原稿为英文（未刊行），经希克曼教授授权以中文首次刊行，谨此致谢——译者。

(2) 新实用主义者比如理查德·罗蒂认为，杜威能够消除数量可观的传统哲学问题，但他们以不同于笔者的方式论述了他如何做并为何这样做。

(3) 罗格·佩罗斯这样写道："我想，无论何时心灵认识到一个数学观念，它必定和柏拉图的数学概念世界发生关联。"见罗格·佩罗斯：《帝王的新心灵》，牛津大学出版社1989年版，第428页，引自安东尼·戈特里布：《理性之梦》，纽约W．W．诺顿出版社2000年版，第170页，对克切尔的建构主义的简短总结，参见菲利普·克切尔：《科学、真理与民主》，牛津大学出版社2001年版，第53页。

(4) 对杜威著作的标准参考是批判版（打印），约翰·杜威著作集，1882—1953，约翰·鲍德斯通编（卡伯德拉和爱德华斯维勒：南伊利诺伊大学出版社，1969—1991），以及出版的三个系列：早期著作集（EW），中期著作集（MW）及晚期著作集（LW），那些名称以卷和页码为序，例如，"LW．1.14"指晚期著作集，第1卷，第14页。

(5) 当然，这并不是说，我们确信，任何具体的抽象对象能够以这种工作方式进行，但有形的对象却可以这么说，用更严格的实用主义术语来说，抽象对象几乎没有可感知的实践意义，因此根据意义只能提供很少的东西。对有形对象也是如此，其中某些或多或少缺乏可感知的实践意义，因此缺乏我们命名其意义的东西。

(6) 罗伯特·奥蒂编：《剑桥哲学辞典》，剑桥大学出版社1995年版，第638页。

(7) 路易斯·米兰德："实用主义者与诗人：回答理查德·波斯纳（原文为Poirier，疑作者为笔误，现校正——译者）"，莫里斯·迪克斯坦编：《实用主义的对手》，达拉谟，北卡罗来纳杜克大学出版社2001年版，第366页。

(8) 在其于2001年7月于马萨诸塞州大巴灵顿的演讲中，该文后来以"无意义的真理"的题目出版，费什认为来生信念是哲学信念的实例，这种信念在行为方式中无关紧要。我发现有趣的是，在"9·11"事件后出版的版本中，他修改了对行动方式无关紧要的哲学信念的实例，它现在从属于关于心身关系的信念。

(9) 斯坦利·费什："无意义的真理：为何哲学无关紧要"，《批判性调查》，2003年春，第29卷，编号3，第389页。

(10) 毫无疑问，詹姆斯承诺真理的工具主义论述。例如，"改变"一词及其词源在其著作中多次出现。

(11) 约翰·杜威，未刊打印稿，第5页，R．M．奇斯霍姆，私人收藏。

(12) 拉里·A．希克曼："从批判理论到实用主义：芬伯格的进步"，泰勒·维克编：《技术哲学：技术民主化中的新争论》，阿尔巴尼沙尼出版社（即将出版）。中译文见席克曼：《批判理论的实用主义转向》，曾誉铭译，《江海学刊》，2003.5——译者。

(13) 联合国粮农组织成立于1945年，授权提高营养水平与生活标准，改善农业生产力和提升农村人口的生活状况。见路易斯·O．弗雷斯科：“生物技术的新社会契约”，http://www.fao.org/ag/magazine/0305spl.htm。

(14) 苏紫·娜森：“更新：继续倾倒农药；莱希致毒物案复议圈（Leahy to Reintroduce Circle of Poison Bill）”，http://www.motherjones.com/news-wire/pest-dump.html。

(15) 斯坦利·费什：“没有绝对的谴责”，《纽约时报》2001年10月15日。

(16) 霍华德·贾德纳：“致编辑”，《纽约时报》2001年10月21日。

技艺文化的哲学工具 (1)

［美］希克曼/文　曾誉铭/译

技艺的哲学批判已经有过一段简短、复杂而有趣的历史。其中最精彩的叙述之一可以在卡尔·米特夏姆1994年的著作《通过技艺而思》(2)中找到。除了复原长时间遗失的文本并非常全面地论述人物、时间、问题之外，米特夏姆让人注意到贯穿该领域始终的一道裂痕。这道一方面是艺术与人文科学之间，另一方面是科学与工程学之间的裂痕正是C．P．斯诺数十年前在其小册子《两种文化》(3)中让我们注意的问题。

杜威认为这道裂痕令人遗憾。但他并不认为这是或狭窄认识论意义上或广阔文化意义上不可避免的、难以处理的现象。他认为，真正的问题在于枯燥机械的东西或机会、权威或传统结果与见多识广地思考的结果之间实存的裂痕。他还认为，这种裂痕尽管实存，但并不是不可弥补的。它的分界线经常变动不居，而且它们能够被人类想象力及努力所控制。杜威有时称这种控制方法为研究，而其他时候则称之为技

艺。

因此对于技艺问题及其前景，杜威既非乐观主义也非悲观主义。相反，他充满希望：个人和共同体能够系统地检验（他称之为）其偏见并开始实施革新其交往生活方式的方案。

因此，杜威的技艺批判必须逆当前该领域中公认的核心问题而行。连瞅一眼技艺的标准哲学论述都可以揭示灰暗分析、黑暗警告甚至非辩护的劳工运动模式。直到现在，随着某些经典现象学和法兰克福学派批判理论的继承者的重估，这种反面乌托邦思想才开始消失。

在现象学中，马丁·海德格尔的例子甚有教益。因为大多数哲学家并未意识到杜威在19世纪最后10年中就已经规划了一种系统的技艺批判，而在1925年《经验与自然》(4) 出版的时候，这种批判的主要轮廓已经就位，而大多数哲学家却视海德格尔1927年的《存在与时间》(5) 为该领域首个主要研究。

作为他分析（他称之为）此在（*Dasein* ）或人类“被抛性”（situatedness）的一部分，海德格尔提出了精彩的工具 - 使用的分析，这种分析阐释了澄明使用的工具与有意识地使用的工具之间的差异。而且，通过颠倒其递降秩序中理论处于顶点、接着才是实践与制作的希腊等级制，海德格尔向置科学于时间上先于、本体论上优于技艺并将认知描述成与行动分离并优于行动的论述发起了有力的挑战。

但是，包括唐·依德在内的有些人已经认为，后期海德格尔，第二次世界大战后的海德格尔经受了精神失败，即在其再一颠倒其早期颠倒的环境压力下，他再度置理论（theoria）于优先地位。正是在战后海德格尔的著作中，人们获得了黑暗情景，通过它，其技艺哲学著作现在被广泛地认识。被他视为苏联共产主义和美国资本主义的邪恶孪生子的东西纠缠（captured），海德格尔几乎看不到希望的理由。由于不再为具体实践行动敞开，在其后期著作中，所有技艺被融入高度浪漫化诗歌形式的抽象性中。在其现在著名的1976年《明镜》访谈中，(6) 他重述了曾经作为其灾难性国家社会主义政治实验的最前沿的主题。他仍然期待主现日。但既然这样，他的现世元首（Fuehrer）已经失败，他的思想沿着一条见不得人的宗教而非公开的政治道路前行。

17世纪的科学革命使“理论”科学和“技艺（technē）束缚于新工具性的、实验地生产的技艺科学之中。但海德格尔除了将其称之为“思”的理论部分剥离出混合物之外，还给予其技艺科学之上的荣誉，而他深深地怀疑后者。像我们知道的那样，如果能将海德格尔的技艺描述比

作气象灾难的预言，乞灵于未检验的终结生命的暴雨与洪流前景，那么批判理论家们提出的图景不过是类似于徐缓、稳定、明显无止境的倾盆大雨的东西。或许因为他已经见证了国家社会主义的兴起（尽管人们应该注意，在那儿，海德格尔发现其家园的政治思潮的另一面），马克斯·霍克海默对技术前景深表忧虑。预示着最近某些后现代主义者对启蒙哲学的攻击，他将技艺当作不过是像非人类本性那样生成的人类支配模式。霍克海默及其同事特奥多尔·阿多诺认为，一种工具理性方案无可挽回地腐蚀了启蒙理想。朗顿·魏纳曾称这种理性为“直线性工具主义”，他们认为后者导致“遗弃思想”，在这种遗弃中，“数学、机器和组织的具体形式向人性复仇”。(7)

尽管赫尔伯特·马尔库塞不像其批判理论家同事那样描绘了黑暗图景，他仍然决不为技术前景而欢呼。他认为不可能革新技艺文化的碎片形式，主张“怀特海的命题‘理性是改善生活的艺术’……（将不得不）出现新理论理性与实践理性观念”。(8) 技艺科学将不得不“实现本质上不同的自然概念并建立本质上不同的事实”。(9) 因而在马尔库塞著作中至少可以看到一线希望。被他理解为穿过乌云现蓝天的无遮蔽迹象的东西，在过去10年中，随着技艺科学的女性主义批判以及更近的安德鲁·芬伯格1999年的著作《质疑技术》(10) 而变得更加著名。在该书中，芬伯格完全改造了其导师马尔库塞提出的技艺的核心批判。尽管我不能在这儿详细讨论，值得注意的是，芬伯格已经自觉地朝着杜威在20世纪前10年的设计方案的方向前行，即使他自己并未意识到这一事实。

不幸的是，在思索这些问题时，第二代批判理论家尤尔根·哈贝马斯没有做出类似的进步。显然，哈贝马斯继续坚持在其早期生命中建立并为后期著作奠基的差异，一个分离技艺科学理性的战略行动与艺术及人文科学的交往解放行动的立场。在他看来，技艺科学工作决定事实，而且艺术与人文科学的使命决定各种价值，因而，他认为，交往解放行动能够形成一座抵抗工具理性力量侵入生活—世界的堡垒，或许，如果足够勤勉地去实践的话，甚至能将黑暗力量赶回它的老窝。

总之，这就是早中期现象学家与批判理论家留给我们的立场（但他们中某些“第三代”继承人如芬伯格正在精力充沛地修正）。在他们的著作中，艺术、人文科学与技艺科学之间的裂痕依然存在。对海德格尔而言，这是视存在为固定储备物的技艺掠夺行为与等待中的诗艺（poetike tehne）警觉之间的裂痕。对阿多诺和霍克海默而言，这是工具理性、偶然真理的权宜性与批判理论、绝对真理之间的裂痕。对马尔库塞而言，它是量化、支配与“生活艺术”之间的裂痕。对哈贝马斯而言，它是由技艺科学的战略行动决定的事实与交往解放活动的评

价之间的裂痕。在每种情况中，我提请大家注意，技艺科学与人文科学分离。每种论述都是一种戏剧，在其中，技艺科学作为实验事实收集者扮演不能领会意义的冷漠角色。

被称为《美国技术哲学》的选集于2001年出版，6篇论文中4篇是在海德格尔和马尔库塞传统中劳作的哲学家的著作。除了它的标题，美国实用主义没有在《美国技艺哲学》中得到描述。

我已经十分简短而（我相信）准确地论述了当代主流思想，杜威反对这种主流而规划自己的孤独之路，现在到了更详细地检验其反对行动的时候了。

难道杜威不过想告诉我们技艺更具体地刻画了其他大多数哲学家论述的技艺裂痕吗？在其1930年论文“我相信什么”中，(11) 他写道，“技艺为所有智性技术赋义，人们为满足人类需要而以技艺引导并使用自然和人类的能量；它不能限制在少量外部比较机械的形式中。面对其可能性，传统经验概念过时了”。(12) 关于该种论述的有趣事情之一在于，他似乎回避技艺的善、恶还是中性的问题。他似乎通过宣称技艺的智性而将该问题的答案打包到正前面。而如果它是智性的，假设杜威专注于智性培育，那么它就是善的。但假设我们对博帕尔（Bhopal）（指1984年12月3日发生在印度博帕尔的甲基异氰酸脂泄漏事故——译者）、切尔诺贝利事件、北极石油开采、橘色制剂（agent orange）、臭氧层消耗的化学物、细菌战争制剂以及儿童轻而易举就可获得攻击性步枪的事实有所了解的话，我们就几乎不会为善的技艺本性辩护了。

事实上，几代杜威批判者都将他解释为盲目的或至少天真的，准备欢迎来自技工绘图板上的任何东西。安德鲁·芬伯格将他解读为无知的工业主义辩护者。阿尔伯特·博格曼将他解读为无力的相对主义者。某个偏远的芝加哥中学副校长走得如此之远，以至于在伊利诺伊中学期刊的最近社论中宣称杜威思想是科罗拉多州哥伦比亚中学枪击案的潜在原因，在数段中批判杜威之后，他写道，“看似无知的利特尔顿屠杀将实用主义观点付诸行动，如果有用，感到好，那么就去做。他们做了”。(13) 在杜威逝世50年之后，在任何显著估计中，似乎仍然有校董认为他不仅活着，而且有角有蹄在踢人。

因此，我们将看来是技艺革新的白板（carte blanche）解释成什么呢？我相信，理解这种论述的关键在于评价杜威对我们期待的未来技艺文化以及他认为实现为此我们将来必须做什么。杜威认为，技艺以同宗教信仰与教义决定欧洲中世纪文化相同的方式决定了我们的文化。而且，除此之外，他还相信技艺产生并提炼的东西能够用来改善

男女生于其间的环境，因而改善个体与共同体成长的机会。杜威认为，显而易见，经验生产方式的改善和我们环境要素的大管理并不是我们希望它们所是的东西，而是以非常可欲的方式扎根于大地上的人类生活期待的目标。我们甚至可以说，杜威将技艺发展视为个体与共同体成长的必要条件。但像威廉姆斯·詹姆斯可能会问的那样，这种观念的“现实价值”是什么？如何在实践中实现它呢？

我相信，这个问题的答案在于杜威的研究概念。对杜威来说，研究是由有机相位与韵律描述的自然过程。它发端于愤怒：一种崩溃或某种“猛拉”。就像它们经常发生的那样，当熟悉的习惯、技术或工具不能照常工作时，就需要研究。如果研究正当地进行，它会产生新东西：比引起麻烦的东西更令人满意的新结论、新习惯、新技术、新工具。因此，当杜威写到技艺是智性的时候，他在告诉我们，技艺包含研究，而研究是一种自然活动。他在使技艺自然化。他在告诉我们技艺是我们用来改善工具与技术——调整它们——的东西。因此，技艺可欲，因此检验旧技术、习惯和工具以及找到使它们再度运行的方法可欲。这就是杜威论述的力量。这就是为何当他称技艺是智性因而即善时，他没有回避这个问题。技艺是与人类生活相关的“其他”东西。

例如，杜威的研究概念因而予法语与德语做出的明显区分以敬意。但有时在英语中有些模糊。法语和德语明显地区分了技艺与技术，我们讲英语者对此事并不总是那么清楚。就如对生命的研究——生物的逻各斯（logos）——就是生物学一样，对技术的研究，包括工具、技能等——技术的逻各斯（logos）——是技艺。杜威予技术及其逻各斯（即技术与技艺）的差异以敬意。当然，常识经常误用那些术语——技艺与技术。一个广告承诺“将技艺放入学生手中”。一个计算机公司承诺发送“最新技艺”到邮箱。地理政治事情的分析者们谈到“技艺转让”。在每个例子中，人们承诺、发送、转让工具与技术，当然不是技艺。我们甚至可以说，发达国家向发展中国家转让的缺乏充分技艺的工具与技术（即没有充分的研究工具与技术）是当今众多地方折磨政治经济状况的主要问题之一。举例来说，没有技艺的工具与技术的转让恰好导致著名的西南太平洋货物崇拜。

亚里士多德分离了理论、实践与制作，予理论以优先地位。海德格尔颠倒、再一颠倒了这一图景。他们两个模型都趋向于分离思与技艺（technē）或制作。杜威的主张愈合了这道裂痕，他在研究标题下恢复了技艺科学与人文科学之间的联系。在杜威的研究理论中，技艺科学研究与日常生活研究有连续性。工具的和解释学的（研究）不是根本上明显的方法，而是成功地控制研究相位（phase）。

在“我相信什么”这一段落中还有其他有趣的东西。除了将技艺描绘成

智性之外，杜威认为，技艺并不必定完全或首要地与“外部比较机械的形式”有关。

如果技艺是对技术、工具、习惯、制度、理论等的研究，那么外在与内在于它的边界就变得更模糊。当他将我们的传媒写成修复装置时，20世纪60年代伟大的技术预言家马歇尔·麦克卢恩（马歇尔·麦克卢恩〈1911—1980〉，加拿大文化批评家、传播理论学家，主要著作有《媒介即信息》〈1967〉——译者）非常好地理解了这一点。具体有形的工具与抽象无形的工具被杜威，后来被麦克卢恩当作类似物处理。一旦我们开始以与我们处理其他工具——例如，交互式的而非先验固定的——并根据他们对研究的相关性与有用性而不根据与其谱系和寿命相同的方式处理我们的习惯、制度、理论的时候，那么我们就将开始理解杜威技艺隐喻的力量。

例如，令某些主流逻辑学家感到非常恐惧的是，杜威不再将逻辑对象如设定规则（ponens modus）和排除在外的中项定律作为普遍适用的绝对规则而是作为对具体事例的可适用性或非适用性——即能或不能为产生新数据并帮助我们获得新结论——的相对调整或发现的工具。例如，杜威不将如平等与民主等政治概念视为能从发达国家向发展中国家进口的固定的完成了的概念，而视之为与新素材一起被利用时必须加以修改的工具。作为一种政体形式，民主不能被出口。作为一种工具或社会研究方法，它能在各种文化环境中繁荣。

这是本论述中正在进行的其他东西。自始至终，杜威工具主义平台的关键支撑物是他的警告：我们不该徒费光阴在冥思苦想术语的本体论地位上。他认为询问它们是什么是浪费时间。相反，我们应该询问它们做什么。我们应该询问它们如何。当我们这样做时，那么就会出现两种有趣的结果。像我已经主张的那样，其一是如物理规律（比如光速为每秒186000英里）和数学规律（比如2＋2＝4）那样的抽象性开始被视为调整原则和假设——换言之，将它们作为收集新信息的工具而不是作为定义得好并能提供我们的经验必须与之相符的标准。对杜威的实用主义技艺而言，物理与数学规律并不决定我们的经验，反而我们的经验决定物理与数学规律。当它们正确地得到使用时，它让我们通向意料之外的新经验。

那么，当功用胜过本体论时，作为教育者的我们就不再试图定义我们的抽象工具是什么——像柏拉图适当地思考的那样，试图决定它们的本质，或像亚里士多德及其中世纪继承人做过的那样，将它们分类至严格等级中。相反，我们试图发现我们的抽象工具能做什么——它们如何发挥作用，在获得知识的过程中如何使用它们，以及当新需要出现时，如何随光阴过往而改进它们。

后来的物理学家理查德·费曼（理查德·费曼，1918—1988，美国物理学家，曾获1965年诺贝尔物理学奖——译者）在一篇论文中很好地阐述了这一点。(14) 费曼打开一本初级科学著作。那里有三张图片。第一张是一条装有发条的玩具狗。第二张是一条真狗。最后一张是一部摩托车。在每张图片下都有这个问题："什么让它运动？"当然，答案在教师的参考书中。能量使每个事物运动。

但这是传授科学的方法吗？费曼并不这样认为，杜威也不这样认为。能量是用来实施特定功能的抽象工具，如获得我们想解决的问题的额外数据。它像开辟新经验的撬杠，或者也许像打开众多新观念、新数据大门的钥匙。它不是学生需要记住其定义因而我们就能告诉他们的东西。"你看，所有这三种经验都适合我们的定义"。那是一种终止学习技艺科学激情的好方法。

基本上，费曼与杜威的选择方案相同。你上紧弹簧发条，所以玩具狗运动，当你松开曲动柄时，弹簧开始松开。当弹簧松开时，它转动齿轮并使玩具狗的腿运动，等等。费曼和杜威是清楚的：对儿童而言，将东西拆开，看它怎样运转远不如记住"能量"的定义那样让人受不了。将玩具狗拆开是传授和学习科学的一种好方法。让儿童为通过标准考试而记住"能量"的定义则不是。

这儿还有来自费曼的另一个例子。在与Omni杂志的访谈中，(15) 费曼被问及对探索似乎产生更小微粒的不可见微粒的事实的看法。他回答道，他不认为那是真正的探索。物理学家可能会谈及"终极微粒"，但他们真正想发现的是自然如何运转——它如何发挥作用。对当代科学而言，问题不再是"它是什么"，那是过时的形而上学。问题是"发生了什么？"自然如何运动？对费曼也对杜威而言，当学习出现时，功用胜过本体论。

因而，杜威在该段中的首要观点是，技艺是努力调整我们的工具和技术而跨越有机体相对内在与相对外在边界的研究的自然形式。它不是与人类生活有关的"其他"事情。他的第二个观点是技艺不仅仅与外在机械形式有关。他的第三个观点是任何严肃对待前两种观点的人也会意识到技艺使传统经验概念过时。

杜威说过时的传统经验概念是什么？它是为获取判断经验的规范而不得不超出经验的概念。它是自前苏格拉底以来的哲学思想和此前很久的宗教思想失败的特征。那么杜威认为必定取代它的新经验概念是什么？它是这样一种规范观念，我们用它促进我们在经验中得到发展的知识，就像手段与目的相互作用的方式那样，这些方式改变了新数据、新工具和更有用的结论的质量。规范是经验的花与果。

我将根据当代技术科学教育给大家提供（在我看来）两种非常不同的经验概念和非常及时的实例。

最近我获得了一本非常巧妙的小书《达尔文用它干吗？》(16) 的复印本。它去年由因特·瓦斯蒂出版社出版，该出版社坐落在离这儿（伊利诺伊唐纳斯—格罗斯）不远的地方。它是插图本——每页上有5—6张漫画——很像那些“为初学者”的小册子——大家知道，（大家已见过的）初学者的弗洛伊德读本，初学者的马克思读本，初学者的福柯读本等。我猜想它是为中学生或尚未毕业的大学生（我们可以说从9—16年级）而设计的。

在13页，讲述者说，“……让我们倾听特勒教授（知名的达尔文主义演讲者）与奎斯特教授（智力设计的支持者）之间的讨论……”(17)

在13页，特勒和奎斯特打算提出其小争论的基本规则。在该页的底端，特勒提出了这个规则，“由于科学是对真理的经验研究，包含外在于自然力量在内的任何理论都是非理性的——它意味着它要么是宗教要么是幻想”。

现在我们翻过这一页，奎斯特嚷道：“在这儿停下！如果你首先就认为，除自己的观点外一切观点都不正当，那么你怎能称这是公正的争论呢？”特勒答道，自然之外的任何东西（比如存在智力设计者），“确切地说，都不能适用于研究或实验……”奎斯特答道：“我们的理论都不能通过实验可直接地观察和证实，因为无人在那儿观察过生命的起源。”在下一页，奎斯特似乎作出了一个重大让步：“……我们都不得不参考我们不能观察的过去事件来解释我们目前可以观察到的东西。”

现在让我们跳到第78页的对话。特勒：“……达尔文主义仍然是我们最好的自然主义理论。”奎斯特：“坦白讲，我对它是否是最好的自然主义理论不感兴趣。我想知道它是否为真。它真的那样发生了吗？”最后，在第126页，奎斯特说道，“……如果生命是智力设计的结果，那么不再寻找纯粹自然主义的解释就像不再将铅变成金一样。它是进步，不是失败”。

我不打算为无能的特勒的观点辩护，而且我也不想用我在读该书时在其边缘作出标记的大量日常错误来麻烦大家。但我对奎斯特的立场确实有许多事情要说。简单来说，杜威认为，他的经验理解是作为功用胜过本体论的技艺发展结果而使之过时的东西的极好实例。

奎斯特宣称她正在做科学。但它是科学吗？当然不是。在奎斯特做的

事情与科学家做的事情之间存在巨大差异。她试图解决古老的“它是什么”问题中的一个，而当代科学要处理“它怎样发挥作用”类问题。她忙于力图证明智力设计者的实存，但大部分进化论生物学家试图发现自然是如何运转的。为了获得其存在问题的正确答案，奎斯特似乎极度高兴地跳到自然界限之外去获取她认为需要的证据。在这样做的同时她说正在做科学，并且她希望能够在公立高中或大学教室里做科学。

我几乎不再怀疑该书将在某个地方提供给校董会和教育家，他们决定的课程问题作为进化论生物学教学主流的正当选择而存在。当然，科学对此存在芬芳。然而，根据杜威“我相信什么”的主张来看，技术已经使古老的经验概念过时，作为科学它可能的最好描述已过时150年。我已经讨论了杜威试图克服技艺科学与艺术、人文科学之间的裂痕。我还认为他在其小书《我们如何思考》一个精心设计的段落中表达了他的选择，在其中，他将技艺定义为研究，而作为我们用来调整工具和技术的有机回应的研究包括我们的习惯和制度。在杜威看来，技艺的伟大教训之一是，功用性“它如何运行”型问题比本体论的“它是什么”型问题更有创造性。技艺另一个伟大的教训是传统经验观念已过时。

因此，杜威的技艺理解是实证的但不是实证主义的，是科学的但不是科学主义的。这是我对杜威用来讨论此事的千言万语的注释。技术是：为解决认识到的问题，根据（brought to bear on）原材料和中介材料群（stockparts）来发明、改进和认知地运用工具及其他人造物。像他所做的那样将技艺定义为研究，杜威认为技艺等同于（identify with）教育——通过分析、批判现有传统并提出行动路线。它对我们的文化意味着：哪里有问题，错误并不在技艺，而在于使我们失败并因此需要调整的工具与技术。

杜威在这件事情上决不含糊：缺乏运气，技艺是按我们的意愿调整工具和技术的唯一方法。我们通过这种自我保护方法能决定并保障好的东西。因而对杜威而言，技艺是一生学习的形式。

---

(1) 该文为美国杜威研究中心主任拉里·希克曼（Larry Hickman）教授于2005年10月在上海复旦大学杜威研究中心所作的系列讲座之一，原稿为英文，最初发表于《教育哲学》（ *Philosophy of Education* ）2010年第25—35页上，现经希克曼教授授权刊行，谨此

致谢。

(2) 卡尔·米特夏姆：《通过技艺而思》，芝加哥大学出版社1994年版。

(3) C．P．斯诺：《两种文化》，再版编辑，剑桥大学出版社1993年版。

(4) 约翰·杜威：《经验与自然》，帕翠西亚·柏森戈、巴巴拉·列维内译，乔·安·鲍依斯通编：《杜威著作选·晚期著作集》（第1卷），南伊利诺斯大学出版社1981年版。

(5) 马丁·海德格尔：《存在与时间》，约翰·麦奎里、爱德华·罗宾逊译，纽约哈伯和洛维出版社1962年版。

(6) “只有一个神能救我们”，《明镜》，与马丁·海德格尔的访谈，马尼亚·P．阿尔特尔、约翰·D．卡普托译，《当今哲学》第20期（1976年4月4日），第267—285页，引自理查德·沃林编：《海德格尔争论：一个批判读者》，纽约，1991年。

(7) 马克斯·霍克海默、特奥多尔·W．阿多诺：《启蒙辩证法》，纽约统一出版社1987年版，第41页。

(8) (9) 赫尔伯特·马尔库塞：《单向度的人》，波士顿灯塔出版社1964年版，第158、233页。

(10) 安德鲁·芬伯格：《质疑技术》，伦敦和纽约罗特里基出版社

1999年版。

(11) (12) 约翰·杜威：“我相信什么”，乔·安·鲍依斯通编：《杜威晚期著作集》（第5卷），南伊利诺伊大学出版社1984年版，第267—268、270页。

(13) 伊利诺伊中学校董会期刊，1999年7—8月，第2页。

(14) (15) 理查德·P．费曼：《发现事物的乐趣》，马萨诸塞珀尔修斯从书出版社1999年版，第178、192页。

(16) 罗伯特·C．纽曼、约翰·L．魏斯特、让内特、约纳森·马尼麦克：《达尔文用它干吗？关于进化的友好谈话》，伊利诺伊因特·维斯特出版社2000年版。

(17) 同上，第13页。

实用主义、后现代主义 (1) 与全球公民 (2)

［美］希克曼/文　曾誉铭/译

一、何为全球公民？

何为全球公民，人们众说纷纭，而何为“好的”全球公民，鲜有一致意见。例如，奥诺拉·奥·尼尔使我们想起，全球公民传统地被理解为不过是或此或彼与其他民族国家有着各种关系的民族国家中的公民（2003，11）。在这种观点看来，全球公民就是努力影响自己的民族政府与其他民族政府相互作用的方式。因此，民族国家既被视为过滤器，又被视为缓冲器，使作为全球公民的个人不能直接参与。对众多传统主义者而言，任何使个人超越这种模型强加限制的全球公民概

念要么被视为前后矛盾，要么被视为非实在性乌托邦。

然而，自从联合国成立并于1948年批准《世界人权宣言》以来，这种传统图景逐渐发生改变。在20世纪中叶，开始出现新制度构架如贸易、环境、核军备、恐怖主义、健康问题、旅游等协议及规范机制。除这些不断增加的非政府组织之外，还出现通过传真、因特网及其他电子交流方式而快速地自我组织并跨越政治界限的特别利益群。而更明显的是，我们所了解的民族国家时代正让位于更有生命力的新世界主义环境（milieu）。那些已经改变或正在改变的环境激发了全球公民性质的争论。一些传统模式的批判者已经认为，全球公民概念将不得不从当前存在的民族国家“内部”发展出来。在这种情景（scenario）中，现有民族国家中的个体公民从现有条件中向外活动，将为国际合作而改善现有或新的超民族机构。本质上，他们会组成要求其政府更积极地参与全球事务的公众。然而，对其他传统模式的批判者而言，这种情景远未充分。他们认为，新世界主义只能使个人教育自己思考超越其自身利益、其民族国家利益甚至超民族机构利益等问题。但是，不像先前的情景那样（个体公民单单或主要通过其现有民族制度而活动），在这种模式中，个体公民将开始“跳过”其民族政府（好像会那样），创造并加入新国际范围内的公众。那些新公众将作为对经验需要的回答而存在，而且，它们会为解决那些最初形成公众时的问题而与其他此类公众相互作用，对已建立的组织实体如民族国家施压。(3) 同时，很难预言这些公众将如何形成，在它们未形成之前，根据定义它们会采取何种形式。然而，现有的非政府组织和诸如经由因特网而组织起来的和平主义者网络等特别利益群为我们提供了何者将会来临的线索。

还有一个重要的重叠问题，即是否应当根据传统的权利与义务语言，或更广泛地，根据新民主制度和热情来定义全球公民。当前经济的“全球化”趋势，因世界贸易和随之而来的世界银行、世界货币基金组织及多民族公司权力的膨胀使这些问题变得复杂起来。更复杂的情况是，当前包括水在内的基本自然资源的私有化（例如，这种情况正在南美一些国家中出现）。

在关于该主题的优秀论文集的导论中，尼格尔·多薇和约翰·威廉姆斯提醒我们不要无视哲学问题，这些哲学问题探讨全球公民本质和我们在人类历史过渡期中所面临的问题与机遇。他们认为，该情景中的哲学内容围绕两极：“伦理”要素与“公民”要素组织起来。在他们看来，伦理要素包括如何决定权利与义务、何为全球公民的核心规范等问题。例如，这种要素将讨论经济正义与环境正义等问题。在他们看来，“公民”要素关注（用他们的话说）是否“存在一种似是而非的真实

意义上的‘公民’，在其中它赋予我们的全球公民以意义”（2003，5）。

接下来，我打算根据多薇与威廉姆斯的“公民”要素来概括如何培育全球公民的问题。我还打算指出经典美国实用主义与创造并培育全球公民有关的核心方法，这些公民依次成为形成和维持全球公众的工具。我并不打算提出解决地理政治学和经济学具体问题的方法。我也不想预言将会形成的全球公众的类型及其机制。相反，我将运用美国实用主义创始人面对这种问题提出的某些方法，以此决定在全球公民的教育上它们将走向何方。为了尽可能以最高信念提出那些方法，我将首先尽可能简洁地论述它们。然后我将指出（我相信）比后现代主义普遍认为的方法和前景更有效的方法。

二、实用主义方法

在其1907年的洛厄尔讲座中，威廉·詹姆斯将实用主义作为哲学“极端理性主义”倾向的激进选择（radical alternative）提了出来。在这些倾向中，他列举了通常的教条式怀疑：过于依赖抽象与文字方法（verbal solution）、先验推理、诉诸固定原则和封闭体系以及“伪装的绝对与起源”（1975，31—32）。詹姆斯的主张中令人惊奇的事情之一是，它没有期待或赋予任何具体结果以特权。它仅仅作为一种方法被提出来——一张到处都可使用的通行证。詹姆斯认为，一旦运用实用主义方法，那么肯定会削弱哲学的某些古老对抗。在语言中，它甚至超越约翰·洛克和乔纳森·爱德华森的呼吁，即通过寄生抽象性的致命重量而畅通无阻地回到“直接观点”（naked ideas）。詹姆斯要求每个词勒紧腰带过日子——它在经验流中自我谋生。而且他坚持认为，每种理论应该被视为一种工具——改造经验的工具。换而言之，实用主义方法将足够灵活地考虑依赖个体性情与情境（context）的众多观点与活动。但它不会接受任何请求者。尽管它们能靠信用而存活一段时间，提交检测的观念最终将不得不自己买单或者宣布破产。

在这点上值得注意的是，詹姆斯的不赋予任何特殊结果以特权的工作方法与让-弗朗索瓦·利奥塔及其他后现代主义者的能够或者应该赋予任何特殊叙述或观点以特权之间存在重要差异。詹姆斯的主张具有研究的“科学方法”(4)（它以之为基础）的优点：当它得到正确运用时，它确实提出与获取—知识有关的优先方法，因为它是实验的且产生客观的实践效果。它自我—矫正。另一方面，从表面上来看，利奥塔式后现代主义者的主张弄巧成拙：它必须赋予自己的叙述以特权，即没有叙述有特权。还要记住的重要一点是，事实上，利奥塔的著作似乎并不赋予获取知识领域以特权。它的标题是“一个关于知识的报告”。

在强调其实用主义方法不赋予任何特殊结果以特权的主张时，詹姆斯借用了意大利实用主义者乔凡尼·帕皮尼的一个隐喻。他说，实用主义方法就如同酒店里的走廊。许多房子向它敞开，而在房子里却有各式各样的活动。在那里会发现宗教主义者和无神论者、科学家和哲学家。然而，除其差异外，住客在一个重要事情上是共同的：他们将不得不穿过走廊——他们将不得不运用实用主义方法——为了进出他们各自的房间（詹姆斯，1975，32）。因此，詹姆斯主张，如同智力与政治差异一样，在实用主义方法伞下，在许多情况中，文化差异都可以得到协商。如果他的观点正确，那么，我们将期待在其中找到一种培育全球公民及其结果（corollary）——形成全球公众的工具。

更具体地说，什么是实用主义方法？假定它不赋予任何特殊结果以特权，但允许宗教主义者与无神论者、科学家与形而上学家，（假定）不允许民主主义者与独裁主义者、世俗主义者与神权主义者、人文主义者与基要主义者通过的走廊为何呢？如果它要作为培育全球公民的一套工具而保留下去的话，这是实用主义必须回答的问题。

在洛厄尔讲座几乎100年后的今天以及在它身无同侪的时期后，实用主义似乎已变得十分流行这一事实使问题复杂了。然而，除了其当前的流行性（或者因为它），实用主义的核心原则依然并不占有人类生活最重要的某些领域。实用主义的最有力形式是一种精确的意义、真理和研究理论，或者更好地说，它是精确的意义、真理、研究理论密切相关的家族。

查尔斯·桑德斯·皮尔士写道，“考虑起到的效应，它可能令人信服地具有我们认为的我们的概念对象的实践特征，那么我们的效应概念是我们的对象概念的整体性”（皮尔士，1935，258）。詹姆斯在1898年写道，“任何哲学命题的有效意义总为我们带来未来实践经验中或积极或消极的某些具体结果；关键在于经验必须是具体的而不是事实上它必须是积极的这一事实”（1975，259）。在皮尔士原创性论述之后60年，杜威在1938年写道，“如果结果是可操作地建构的并因而能解决引起操作的具体问题，‘实用的’正确解释，（涉及）就是命题合法性必要检测的结果效应”（晚期著作，第12卷，第4页）。简洁地说，就像维特根斯坦要求我们做的那样，实用主义意义理论坚持认为，我们不应该仅仅根据它在语言游戏中的使用来对待概念的整个意义，而是根据公开实验和行为以及超越特殊语言游戏的方法来进行：概念意义是在我们的未来经验中并为我们的未来经验而产生的差异。

换言之，实用主义方法的核心是经验的。查尔斯·桑德斯·皮尔士写道，“所有实用主义者会进一步同意：他们弄清词与概念意义的方法不过是实验方法，通过它所有成功的科学……到达现在严肃地适用于

它们的确定性程度”（1935，317）。在詹姆斯看来，在运用皮尔士的实用主义原则时，人们总结说，既然“真理”一词不多余，那么它必定也有意义是十分自然的事情。(5)在吸收真理理论的对应和一致的最佳要素（就像反对其缺乏辩护的要素一样）并增加了一个时间维度之后，詹姆斯宣称“真观点是我们能吸收、验证、确证、查证的观点，假观点是那些我们不能这样做的观点”（1976，97）。读这段话的某些人得出结论说，詹姆斯将真理等同于个人满足。但杜威不这样理解。他写道，詹姆斯的真正理论是，“一个信念为真仅当它既能满足个人需要又能满足客观事物的要求”（中期著作，第4卷，第112页）。在其对此事最确切的论述中，杜威将真理定义为正当的断言性。(6)

总之，实用主义的真理理论是经验主义的有力形式：它要求我们将我们的观点视为真的，当它们既有客观基础（如它们的正当性能在公平世界得到阐述）又能解决客观困难（如它们在相关条件下是断言性的）。实用主义将研究视为自然活动，即像心脏跳动的节奏和鸟儿飞翔及栖居一样的内在于机体本性的活动。在意识层面上，研究肇始于有问题的情况，由之出发它试图规定明确的问题。然后它利用各种具体工具或抽象工具形成假设，它在具体实存的领域检测这种假设，并且由此出现激发性问题。实用主义的研究论述总是处于具体环境之中。它源自感受到的需要，运用抽象和具体工具，在经验实验室中检测命题，并在引起特殊研究序列的困难中终结。在杜威的著作中，逻辑是研究理论。

三、实用主义与全球公民

那么，我们对与实用主义的意义、真理和研究论述有关的全球公民和全球公众问题和前景有何可说的呢？

首先，实用主义方法因其强调连续性和共同性而主张经验的基础，因而反对认为人类生活首要特征为差异、非连续性和非通用性的怀疑论、种族主义和其他主张。当然，实用主义并不否定我们会经验断裂和非连续性。它只是认为，连续性与非连续性在更广阔的脉络中相互关联。在认为是对被差异（或者也许是*différance*〈德里达的重要术语：延异——译者〉）占据的后现代主义的控告中（西姆，2001，5），(7)詹姆斯因“让事物永远处于分离之中”而批判了传统的经验主义（应当注意的是，他反对其时代中的绝对观念主义者当作药物来寻求的“联合假设机构”）（1976，26）。(8)他认为，如果我们坦率地检验我们的经验，我们将发现它们在时间中存在，它们包括重叠要素、转换而且它们的内容既是联系的又是分离的（1976，31）。对这一部分，杜威及其同事在芝加哥大学进行的知觉刺激与抑制的实验

严重地影响了他的研究理论。对詹姆斯和杜威而言，具体来说，自我既不是主观的现代主义者的自我也不是在后现代主义文学中遭遇的片断的、无效的自我。相反，实用主义的自我只是一种个体，这种个体存在在于使其如此的亲属与共同体的关联中。它是在厚实的社会行动主义者道德中的行动者，进而是当其以经验方法和结果为基础最好地发挥作用的厚实的社会与政治约定（engagement）中的行动者。

因而简·阿当姆斯等实用主义者深受杜威建立人类共同体的经验方法的影响。人们应当记得，在这种联系中，阿当姆斯和杜威在非常艰苦的环境下进行他们的实验，这些环境包括非英语者的大量移民、不安定的工作及人种和种族斗争——总之，在与新全球公众将不得不由之建立的环境类似的环境中。

人们可能反对杜威最令人敬畏的实验工具，即他的演化的自然主义本身倾向于削弱共同体，因为它区分超自然主义者与自然主义者，并因而在能够不同地共同建立全球公众的个人之间插入一根楔子。对这个控告，实用主义回答道，詹姆斯的实用主义酒店能为有神论者和无神论者、自然主义者与超自然主义者提供居所。杜威让我们记起，实用主义并不提供决定神或诸神是否存在的方法。它是一种检验这种信念实践结果的方法。由于世界上大多数人同意超自然主义信念的某些形式是可以争论的，因此这是促进全球公民的可观结果的事情。

作为一种自然主义，实用主义本质上和超自然主义及其他宗教信念并无争论。然而，作为一种演进的自然主义，它同诸如由基督教基要主义者作为好的科学范例来提倡并要求校董会作为客观的、同侪评审（peer-reviewed）的生物学与地理学教学来选择的创造主义等非自然主义有争论。在实践中，这对在那些领域中形成全球公众意味着，根据实用主义方法，自然主义与超自然主义应该能够共同工作。但像其他公众一样，他们建立全球公众采用和利用的方法将不得不是建立国际空间站、发现染色体、创造社会安全等类型的实验方法——而不是宗教或政治权威的方法。我相信，全球公民教育对实用主义方法的运用将具有重大而有益的意义。例如，它将揭示伊斯兰主义者试图返回到阿拉伯科学“黄金时代”的无用性，在其中，正如萨义德·侯赛因·纳萨尔所写的那样，“*scientia*（科学）——人类知识，只要它仅仅从属于*sapientia*——神圣智慧，它就将被视为正当和高贵的”（1968，27）。它还将鼓励诸如美国等民主社会中的技术科学家更坦率、更勇敢地抵制其政府征用并开采其研究成果的企图。总之，他们将抵制好的技术科学伪装下的意识形态企图。

在我写作时，这是美国特别令人烦心的问题，考虑到小布什政府已经论证了尊重意识形态纯化的一套清晰模式，其对象是全球变暖、北极

石油开采，甚至防止性病传播的避孕套的有效性等技术科学问题的实验结果。正如杜威在《共同信仰》中认为的那样，除了其他差异外，人类分享许多值得赞美的理想与目标（晚期著作，第9卷，第1—58页）。他要求实用主义方法应用于疏通在人类共同体中被发现的如此丰富的理想主义与激情主义——尤其在年轻人中——保护那些共同理想与目标。因此，实用主义者对连续性和共同性的强调与极端后现代主义截然相别，就像它强调作为人类经验首要特征的差异一样，后者宣称自我并无潜在连续性。正如一位后现代主义者说的那样，“在‘自然’或‘神’或‘未来’中并无共同的名称——要么保证世界的单一性要么保证中立或客观思想的可能性”（艾尔马特，1998）。另一位后现代主义者告诉我们，“现在只有差异……”（格兰特，2001，30）。

简短地说，通过指出建立全球公众的方式，实用主义为培育全球公民提供工具。当研究被运用于生活领域（在其中审美不是它的主导关注）时，它提出了包括研究审美工具及研究的审美要素在内的丰富的审美经验。正如简·阿当姆斯在赫尔屋（Hull ouse）的工作论证的那样，它的经验主义甚至在最不同的人群和最艰难的环境中发现了建立共同体的方法。杜威的演化的自然主义承诺强调全球公众建立于其上并由之出发的平台。

其次，实用主义方法暗示了文化冲突及其结果的相对主义问题。像我所描述的那样，实用主义主张中庸的文化相对主义，但反对作为“认知”相对主义而被人所知的强烈的怀疑论版。在接受中庸的文化相对主义时，实用主义只尊重这个事实：各种文化视为善好的东西琳琅满目、不胜枚举，而只能根据一个或一套原则来理解或评判它们。然而，根据实用主义方法，这不应该被视为技术科学贫乏的效果，而应该视为人类经验丰富性的效应。用杜威的话来说，有很多认知（knowing）在那儿无事可做的经验领域。

按照杜威论述的研究，实用主义认为，文化差异本质上不是需要研究的条件，文化差异反而导致相互排斥的主张宣称要做的事情。换言之，有许多认知确实有事可做的经验领域。

对活跃的文化冲突的一个回答被称为认知相对主义。出版于1996年的哲学论坛问题中的一篇论文的作者这样描述道，“我在这里为之辩护的相对主义”，他写道，“是将一般判断作为其对象的认知相对主义的非常普遍的形式……它以两个命题作为基础：（1）所有判断的真理价值对某些具体观点是相对的（否则以不同的名称指称一种理论架构、概念图表、视角或观点）。（2）没有一种观点独一无二地或至高无上地优于其他所有观点”（魏斯特考特，1996，131）。[(9)]

我们如何理解这些命题？如果第一个命题简单说，所有认知是透视的（perspectival），那么它与开创性实用主义者对它的描述一致。实用主义强调有机体在其环境中并作为其环境一部分的被抛性（situatedness），并且反对全知全能观点。如果不这样的话，根据审美或其他维度，人类经验就是贫乏的。

第二个命题比第一个复杂些，但如果用它指在普遍意义上，判断的所有视角或观点价值相同，或者它们甚至在解决手头的具体问题上价值相同，那么它与经典实用主义的实验方法不一致（汪，1994，442）。(10) 首先，开创性实用主义者认为不存在作为一般判断与知识的事物。其次，他们认为，假定在具体情况下（毕竟，它是首先激发研究的东西），某些判断是正当断言性的，而其他判断则不是。开创性实用主义者并不认为，每一种苦难都有现在或未来的解决方法。他们认为，如果充满生气地追寻的话，客观研究通常容易产生某些可维持的及不可维持的视角与观点。这种立场来自处于实用主义核心的经验主义强承诺。值得回忆的是，在此种关联中，每个开创性实用主义者与经验科学有着内在关联，由此出发他提出了丰富的研究观念。皮尔士在很长时间里作为科学家为美国海岸与测量局工作。詹姆斯在哈佛大学教授医学与经验心理学。杜威及其工作组在芝加哥大学组织并管理一个经验心理学实验室。

尽管引入动机是危险的，人们还是可以合理地得出结论说，认知相对主义的第二个命题——“没有一种观点独一无二地或至高无上地优于其他所有观点”被用来作为影响全球公民的观念和实践的解毒剂。那些观念和实践的不完整名单包括种族主义、帝国主义等。更具体地来说，它包括种族清洗、少数派的宗教迫害等。换而言之，认知相对主义试图避免被置于一种立场中，这种立场决定两种冲突的文化实践何者优于对方，并只承认没有一种观点独一无二地或者至高无上地优于其他所有观点，因此，它看来好像削弱了冲突的根据（groundings）。(11)

但事情并不这么简单。认为没有一种观点优于其他观点，因而冲突无正当基础是一回事，遭遇未来的（threantened）或业已存在的解决问题的困难完全是另一码事。在这种联系中，值得回忆的是实用主义的核心特征——透视主义。但实用主义的透视主义是有限接近的结果；它不是智力杂交的结果。

杜威令我们记起，创新是实存的类特征（a generic trait of existence），而且我们应该尽可能地未雨绸缪。但他还让我们记起，在任何给定的实践中，我们能支配大量检测好的工具。更重要的是，我们有能力开发比我们当前拥有的工具更能适合新情况的新工具。那

些工具能测试被感知的价值，以此决定我们的选择中何者更有价值而予以保留。换言之，实用主义的主张即观念有效应（〈它们〉与自身所做出的情况或情境有可操作性的关联）的重要意义之一是，并非所有观念、所有观点都价值相同。这并不否定，在不同文化，甚至在冲突论述的变化中，有价值的东西可以价值相同。它还主张，在许多情况下，对何者更有价值存在冲突，实用主义方法提供了工具，通过它们，我们决定冲突的价值中何者更有价值。

换而言之，实用主义认为，如果研究（而值得注意的是，认知相对主义的第二个命题看来假定了研究，因为它是判断命题）开始，方法独一无二地有特权。好的全球公民的实践命令我们承认这种情况。总之，它是实用主义的经验主义，而不是认知相对主义的怀疑主义，它为解决扎根于冲突的文化实践并从而为建立全球公众的基础差异提供更好的根据。

人们可能反对说，技艺科学已经证明的成功方法只有条件地有特权，也就是说，只在需要解决冲突的条件下，但那种知识并不因此在人类所有经验中到处是积极的。非常公正：这是杜威反复得出的使自己远离怀疑主义的一个观点。哪里没有冲突，哪里就不需要研究。但类似于狭隘范围中公民的全球公民，类似于活动在地方的、区域的、民族政治层面上的公众的全球公众正是对冲突事实的口头和身体、可能的与现实的回答。对共享问题认知的回答往往形成公众。杜威让我们记起，做事的公民与他人相联系并需要作出选择（中期著作，第9卷，第127页）。公民制定、服从法律和规定。如果只有一种方法、视角或立场，或者只有一种获取知识的方法，那么就很难看出那些选择如何不是地方的、独断的或者更糟的完全为了个人利益。而正如皮尔士提醒我们的那样，对实用主义方法的选择是韧性、权威性及先验之思。

本文的主要观点是，实用主义能为全球公民的发展及全球公众（我通过提出其核心主张来命名）作出了贡献。正如我指出的那样，其中的一个坚决主张是，一个概念的意义在于它的行为结果，因此当一个判断为真时，它是一个“我们能吸收、验证、确证、查证的判断”。由于真判断不仅是正当的而且是断言性的，它们是行动习惯。即使它们可错，在它们成功地接受挑战之前，它们还是普遍的（与绝对的和独断的相反）。它们构成行动规则或习惯，准备在文化冲突出现时予以运用（即使在将来的某朝得到改进）。 (12)

总之，与认知相对主义立场相反，有可能存在研究的客观结果，这些结果穿过民族和文化边界而成为普遍的（结果是“客观的”指，人们能通过互评公开反对，而它们是“普遍的”指，它们在特定时间里处处都

是正当的和断言性的，也就是说，直到它们成功地被挑战）。全球公民因而支持技艺科学的实验方法，反对削弱其方法与结果的政治与经济企图。全球公民需要有教养者（educated persons）——他们参与讨论并和他人共同根据其利益力所能及地建立全球公众。因为公众的目标经常彼此冲突，全球公民将需要经验主义的强承诺。值得重复的是，在这种联系中，实用主义酒店能容纳宗教主义者和无神论者，而不是自然主义者和基要主义者。这是因为基要主义的首要方法，无论基督教的、穆斯林的还是土居美洲人的，都是权威方法（包括赋予神启、文本主义和口头传统以特权的各种形式）（参见玛蒂和阿佩柏，1993；德罗莉亚·Jr．薇奈，1995）。不求助于权威或运用心理、身体或者政治权力，这些基要主义及其他基要主义没有促进其议程的机制，然而，因为它的方法是实验的且强调正当断言性，实用主义为克服这种冲突提供了工具财富。正是由于这个原因，实用主义酒店不能容纳民主主义者和独裁主义者。前者的方法是经验的，而后者则不是：在独裁情形中，许多声音、许多相关信息的资源被封锁或者被消灭。还应当注意的是，这种结果并不损害实用主义方法不赋予任何特殊结果以特权的主张。运用实验方法而不出现结果并不意味着这种结果先于实验而被排除在外。

总之，本文的立场是，开创性实用主义者对意义、真理和研究的论述及其人类共同体及中庸文化相对主义能为培育全球公民并建立全球公众发挥工具作用。为了突出那些工具的效力，我将它们同激进后现代主义者的认知相对主义承诺及其对差异、非连续性和非通用性的强调进行了比较。

参考文献：

简·阿当姆斯：《在赫尔屋的20年》，乌班纳：伊利诺伊大学出版社1990年版。

安格尔、詹姆斯·诺兰、艾迪森·W．摩尔：“芝加哥大学心理实验室的研究”，《心理学评论》第3期。

德罗莉亚·Jr．薇奈：《红土地、白谎言，土著美洲人与科学事实的神话》，纽约：斯克莱布诺出版社1995年版。

托马斯·达尔顿：《成为杜威：哲学家与自然主义者的两难》，布卢明顿：印第安纳大学出版社2002年版。

约翰·杜威：《共同信念》，约翰·杜威后期著作，1925—1953年，第9卷，乔·安·鲍依斯通编，卡博德尔：南伊利诺伊大学出版社1986年

版，第1—58页。

约翰·杜威：《民主与教育》，约翰·杜威中期著作，1899—1924年，第9卷，乔·安·鲍依斯通编，卡博德尔：南伊利诺伊大学出版社，伦敦：费菲和西蒙斯公司1980年版，第1—370页。

约翰·杜威：《践行实用主义意味着什么》，约翰·杜威中期著作，1899—1924年，第9卷，乔·安·鲍依斯通编，卡博德尔：南伊利诺伊大学出版社，伦敦：费菲和西蒙斯公司1977年版，第98—115页。

约翰·杜威：《逻辑：研究理论》，约翰·杜威晚期著作，1925—1953年，第2卷，乔·安·鲍依斯通编，卡博德尔：南伊利诺伊大学出版社1977年版，第1—528页。

约翰·杜威：《命题、正当断言性与真理》，约翰·杜威晚期著作，1925—1953年，第14卷，乔·安·鲍依斯通编，卡博德尔：南伊利诺伊大学出版社1988年版，第168—188页。

约翰·杜威：《公众及其问题》，约翰·杜威晚期著作，1925—1953年，第2卷，乔·安·鲍依斯通编，卡博德尔：南伊利诺伊大学出版社1984年版，第235—372页。

多薇、尼格尔、约翰·威廉姆斯编：《全球公民：一个批判性导言》，纽约：劳特里奇出版社2003年版。

伊丽莎白·蒂兹·艾尔玛特："后现代主义"，《劳特里奇哲学百科全书》，伦敦：劳特里奇出版社1998年版。

伊安·哈弥尔顿·格兰特：《后现代主义与政治：后现代主义的劳特里奇指南》，斯图亚特·西蒙编，伦敦：劳特里奇出版社2001年版。

威廉·詹姆斯：《实用主义》，菲德里克·布克哈特和弗雷德松·伯维尔编，剑桥：哈佛大学出版社1976年版。

让-弗朗索瓦·利奥塔：《后现代状况：一个关于知识的报告》，格奥弗·本宁顿和布莱恩·马苏弥译，《理论与文学史》，第10卷，明尼阿波利斯：明尼苏达大学出版社1984年版。

马丁·E．玛蒂、R．斯格特·阿佩柏编：《基要主义与社会》，芝加哥：芝加哥大学出版社1993年版。

赛义德·侯赛因·纳赛尔：《伊斯兰的科学与文明》，剑桥：哈佛大学

出版社1968年版。

奥诺拉·奥·尼尔："前言"，《全球公民：一个批判性导言》，尼格尔·多薇和约翰·威廉姆斯编，纽约：劳特里奇出版社2003年版，第11—12页。

查尔斯·桑德斯·皮尔士：《论文选》，查尔斯·哈特萨恩和保罗·魏斯编，第5卷，剑桥：哈佛大学出版社、贝尔克莱普出版社1935年版。

沙琳·哈多克·齐格非："民主社会化：简·阿当姆斯与约翰·杜威"，《社会科学哲学》1999年第29期。

斯图亚特·西姆编：《后现代主义之劳特里奇指南》，伦敦：劳特里奇出版社2001年版。

艾姆瑞斯·魏斯特考特："自主的相对主义"，《哲学论坛》1996年版第27期。

大卫·汪：《相对主义：伦理学同伴》，彼特·希格纳编，牛津：布莱克维尔出版社1994年版，第442—450页。

---

(1) 当然，"后现代主义"一词意义模糊、臭名昭著。如果它意味着其创始人反对如笛卡儿这种现代主义哲学家的核心命题，并以他们认为的更有创造性的概念工具对其进行补充，那么美国实用主义在一种重要意义上是一种后现代主义，然而，在本文中，像它们的支持者已经描绘的这两种立场一样，"后现代主义"指强调差异、非连续性并拥抱认知相对主义的一套观点，我将会适当引用他们的著作。

(2) 该文为美国杜威研究中心主任拉里·希克曼（Larry ickman）教授于2005年10月在上海复旦大学杜威研究中心所作的系列讲座之一，原稿为英文，经希克曼教授授权刊行，谨此致谢。

(3) 事实上，这是约翰·杜威在1927年的《公众及其问题》中提出的模型（晚期著作，第2卷，第235页以下）。对杜威著作的标准参考是批

判版（打印），《约翰·杜威著作选，1882—1953》，乔·安·鲍依斯通编，卡博德尔：南伊利诺伊大学出版社，1969—1991，分三个系列出版：早期著作集（EW），中期著作集（MW）及晚期著作集（LW），名称以卷、页码为序，例如“LW．2.235”指晚期著作集，第2卷，第235页。

(4) 当然，关于什么构成科学方法的争论很多（如果有的话），尽管大部分科学哲学家可能认为并不存在“一种”科学的方法，根据开创性实用主义者的立场，不可能将研究的普遍方法确定为“科学的”，例如与权威、韧性或先验推理相反的方法。

(5) 皮尔士曾将真理描写为作为研究共同体努力的结果而在时间中聚焦于现实的意见。

(6) 伯兰特·罗素曾谴责杜威试图用他的正当断言性概念构成真理。杜威回复道，他并不希望用正当断言性构成真理，而是将真理定义为正当断言性（晚期著作集，第14卷，第168—188页）。

(7) 正如斯图亚特·西姆注意到：“这相当于后结构主义思想家中的发现约定、详述、不相似性分析、差异和不可预见性。”

(8) 例如，《心理学评论》第1896卷，在“芝加哥大学心理学实验室的研究”包括杜威系里同事的几篇实验工作的报告（安格尔，1896）。而且，杜威正在利用芝加哥大学其他系里的同事开展实验工作，如神经学者C．L．黑里克（达尔顿，2002，65）。

(9) 感谢约翰·哈特曼提醒我注意该立场非常精确的论述。

(10) 大卫·汪让我们记得，“几乎所有反道德相对主义的争论都被引向其最极端的版本”。他支持无单一的真正道德的立场，但与此同时，他“不否定某些道德因它们全部必须发挥的作用而可能是错的或不充分的”（1994，446），本文的立场是，由于道德需要判断，认识相对主义是道德相对主义的一种形式。而且，它是相对主义的极端形式，因为它并不为得出这种判断提供方法论基础。

(11) 我几乎不是第一个指出认知相对主义似乎采取他或她视为优先的立场。

(12) 真判断是正当的指为支持它们反对真正的或潜在的挑战而在过去所做的实质性工作。它们是断言性的指，它们在将来可以在相关情况中得到普遍运用。它们的可通用性指在相关条件下，它们到处可以运用，直到它们成功地接受挑战。纯锡的样品在标准气压下摄氏232度溶化的判断因在它不管文化差异而将到处都可适用的意义上是可通用的。即使它不是可通用的，即在某种特殊文化中真正地被实践。因此，某些文化并不溶化锡并不影响该判断的可通用性。实用主义者在它们为未来活动提供基础，直到它们被更合适的东西替代的意义上，将这种判断视为行为习惯。

批判理论的实用主义转向

［美］希克曼/文　曾誉铭/译

我认为，批判理论似乎正沿着杜威的实用主义方向前进。由于涉及法兰克福学派三代人，所以这段故事有些漫长。我希望大家接受一个事实，那就是杜威和第一代人尤其和霍克海默与阿多诺的关系并不确定。他们认为杜威不过是令人恐惧的启蒙理性或理性主义鼓吹者罢了，后来朗顿韦勒称这种理性主义为“直线性工具主义”。或许更糟的是，他们认为杜威顽固地支持美国贸易活动中最差劲的部分。当然在这点上，他们并非孤家寡人，罗素就曾不断地重蹈他们的覆辙。让我们暂且跳过这一部分，讨论他和第二代人哈贝马斯的关系。

在哈贝马斯的工作中，令我感兴趣的部分是他把技术科学看作某种人类活动，尤其是他在讨论实践形式时所一贯坚持的二元论。有时他一

方面称实践为“应用活动”或“目的理性活动”，(1) 另一方面又把它称为“交往行为”或“象征性互动行为”。(2) 对于这点，考察一下哈贝马斯与马尔库塞之争的详细内容将很有意思，而且我还可以告诉大家在哪里可以找到足够的材料。但为了不至于偏题，我要指出的是，哈贝马斯曾想调和两种对立的、都想避免教条主义的科学技术观，其中的一方是被他斥为还原主义的科学实证主义决定论，(3) 另一方是马尔库塞，他认为既然科学受政治因素的影响，那么最终就有可能出现一种后革命性的新型科学技术。简而言之，马尔库塞认为，如果人文科学与自然科学相分离，并在政治上被革新的话，那么这种技术革新不久就会来到。对于这一点，哈贝马斯回答说，由于众多原因，技术科学并不像人类自身的起源与进化那样植根于文化实践和政治实践。确定与追求固定目标的劳动和对自然的控制，并不仅仅是人类生活无处不在的反映：它们身处人类生活的具体环境中。因此，哈贝马斯反对马尔库塞式选择。哈贝马斯反对这种革新观。因为他认为技术科学绝不能与实践理性问题有联系。实践理性视对意义进行阐释和给意义以自由为己任。为了完成它的工作，科学技术必须舍弃这种主观的联系。(4) 这并不是说，科学技术不对生命活动进行干预，而只是说，它的规则不允许人们对它发生的方式作自觉的分析。(5) 哈贝马斯认为，既然科学技术本质上与“直线性工具主义”连在一起，那么只能让解释学来说明这件事了。这是因为解释学根据某种完全不同的方法论来进行说明——这种方法论不仅没有假定控制和主宰的必然性，而且还主动避免这种方法和标准。总的来说，并不是因为科学技术本身与“事实”相关联，从而它的方法和标准是不贴切的或错误的，而是因为，当把它们运用到与“价值”相关的人文科学时，从好的方面说，它们是不恰当的，从坏的方面看，它们具有破坏性。

当然，在某种程度上来说，哈贝马斯想对两种迥然不同的科学技术观（它们分别为实证主义右派和马尔库塞左派所支持）进行调和的尝试，是很有吸引力的。然而，在杜威式实用主义观点看来，他的方案似乎遭遇了几大困境。首先，杜威式实用主义者肯定会发现，哈贝马斯把科学技术描写成内在纯逻辑的、以主体—客体为导向的、一心想要控制和主宰的东西（这是直线性工具主义的首要动机）。在他看来，确定无人道的理性主义科学技术的本质与确定无人道的宗教裁判所的宗教本质相类似。从而他认为，如果哈贝马斯没有对科学技术进行本体论上的处理，(6) 那么只能进行方法论上的处理了。这种处理与内在对话的交往行为不相容——这样做无异于在人类调查研究领域挖一个极端令人虚弱而又不必要的深渊。其次，他认为，哈贝马斯不愿根据管理和调节（它们也在交往行为中发挥作用）而是根据主宰和控制来想象科学技术，或者不愿把科学技术和交往行为想象成相互连续的、具有更大的调查性方案的特征。这让哈贝马斯的方案继续遭遇

内在的二元论。那么，从《交往行为理论》至今，哈贝马斯似乎只承认科学技术和人文科学对立的二元论的必然性，并且他还想提供某些方法，通过这些方法，其中一方以对方为代价来建立和扩大自己的地盘，而不像马尔库塞曾做的那样，首先通过政治革新，其次通过科学技术的革新来克服这种对立。看来，他想通过科学技术的战略性行动使交往行为（作为人文科学的核心方法）来避免“生活世界殖民化”的堡垒。与此同时，他还通过把调查研究建立在他的可能性条件之上来扩大交往行为领域的后一个方案，由于没有明显地“推动”科学技术“朝后”与不断发展的人文科学相关联，导致哈贝马斯的一个实用主义批评家、第三代批判理论家汉斯·乔西抱怨：“从行为理论观点来看，他（哈贝马斯）并不想对各种行为一视同仁，而只相应地看重交往，就像看重非工具性行为一样。”

对于哈贝马斯反对强硬路线的科学现实主义，杜威肯定是赞同的（尽管他很可能认为哈贝马斯在这方面走的还不够远）。像哈贝马斯一样，杜威主张自然科学并不涉及“诸如此类”的现实调查，而只涉及特定的与人类兴趣相关的现实部分。对于哈贝马斯把经验科学描绘成揭露“在对通过信息来反馈的监测行为进行可能的保障和扩展中，现实从属于对权力的兴趣”。他并没有发现什么大的错误。尽管他比哈贝马斯更加积极地解释这件事情。换言之，杜威和哈贝马斯都以认识是表象的可能出错为由来反对科学现实主义，而且他们保留了一种操作基础上的有限而健康的科学客观性观念。但在他们各自的立场间仍有重要的差异。杜威明显反对这种观点，该观点认为，人文科学以完全不同于科学技术的方式运行，即这两种方法是不相容的。对于哈贝马斯而言，人文科学的方法不是观察性的，它们对实验操作的结果不感兴趣。他写道：“人们通过对意义的理解获得对象，而不是通过观察来获得对象。”在一定的意义上来说，它们涉及对传统文化意义的解释及与解释者交流的人们的意义，人文科学是解释性的。对哈贝马斯而言，正是人文科学的反思方面不只包含“解放性认识兴趣”的法学知识。哈贝马斯的实用主义批评者会认为，技术科学比哈贝马斯把它狭隘地理解为工具性的，即仅仅以或主要以“事实”与“主宰”为其固定目标丰富得多。通过把它与其他有益的交往行为一道置于某种自然出现（并持续演化）的人类活动（他称之为“调查研究”）的背景中，杜威提出了一种“厚”的科学技术观。在一定意义上，杜威的调查研究类似于哈贝马斯的交往行为。调查研究和交往行为都包含了意义的界定、延伸和丰富。然而，对于杜威来说，调查研究不只是解释性的：它是实验性的，并且包括科学技术活动和人文科学活动（如要举例的话，比如艺术、历史的编撰和法理学等）。例如，为找到缓解人类社会问题的方案，自然科学与人文科学能够且必须合作。杜威的调查研究概念的内容是如此丰富以至于他能够详细地阐述各种情况。在他看来，

尽管它们有各自的目标，但它们与其他学科相互影响，促成并借鉴一种更加全面的、多重架构的并不断发展的调查模式，他称之为“智识的普遍方法”。对杜威来说，正确引导的调查研究不以控制或主宰而以管理和调节为目的。尽管他确实否认这种努力在过去或现在取得过成功，而且他坚持认为，它们在科学技术的方法中没有合法的地位。为此，哈贝马斯的实用主义批评者会认为，杜威的自然主义调查方法比哈贝马斯的准超越性交往行为方法更有成效，因为它使哈贝马斯在《认识与人类兴趣》中提出的各种兴趣——经验科学、历史解释学以及批判科学——在普遍的调查研究中相互联系并形成一个整体，结果它超越了哈贝马斯方案中的二元论（或更准确地说它使它不占首位）。正如我已指出的，通过强调各门学科相互作用并促成它们都可以从中得到借鉴的更为普遍的调查研究概念，杜威获得了成功。然而，尤为重要的是，杜威认为，被哈贝马斯描绘成相互分离的各种兴趣以及由这些兴趣引起的各种方法构成了原初意义上的调查研究的一个阶段。对于这点，还有许多可说，我将很高兴在后面来讨论它。现在是讨论第三代理论家的时候了。

在20多年间，由于出版和发表了大量令人印象深刻的著作和论文，安德鲁·芬伯格已成为新一代批判理论家的重要代表。永远富有远见且能言善辩的芬伯格尖锐地批评了被其导师赫伯特·马尔库塞的人道主义的马克思主义视为出发点的技术文化。在近著《质疑技术》（1999）一书中，他作了非常成功的尝试，那就是对技术批判作出重大修正。马尔库塞及其他“第一代”批判理论家和他们的“第二代”传人（比如哈贝马斯）提出和推动了这种技术批判。在一定层次上，他的著作被解读为要实现一种承诺，该承诺的细节被马尔库塞搞得晦暗不清。然而，在更深层次上，《质疑技术》可以说是对包括马尔库塞在内的早期批判理论家的某些核心观点的背离。作为马尔库塞的弟子，芬伯格被理所当然地视为第二代批判理论家。然而，根据乔尔·安德森论述法兰克福学派历史的优秀论文，我们最好公允地把他已出版的著作划到“第三代”批判理论中去。如果“第一代”批判理论通过反思社会科学的方法，对从作为意识形态的工具理性中解放出来感兴趣，如果“第二代”批判理论关注交往工具的改进，而这些交往工具既能推动道德进步并尊重传统又可克服由于技术科学理性而导致的极端民族主义、排外主义和生活世界殖民化等社会灾难，那么其经验由1968年事件构成的“第三代”人已经抛弃了支持更彻底的本质主义和结构主义立场的前辈们的本质主义观点。这一代人已经把他们的注意力转向多元论问题、文化多元问题和全球化问题，并且倾向于认为技术科学问题并不与社会生活相分离，而是生活社会的一部分。(7)

由此看来，那些精通杜威式实用主义的人们对芬伯格宣扬的某些纲领

再熟悉不过了。更加特别的是，芬伯格对马尔库塞的修正对推动他的批判明显地朝着实用主义版本前进有着有趣的影响，而这种实用主义是由杜威在20世纪上半叶提出来的。我认为，如果考虑到这个事实，即芬伯格并没有给读者提供太多意识到这种情况的证据，那么芬伯格的《质疑技术》与杜威的实用主义技术批判的这种相似性是很有意思的。芬伯格认为在哪里我们与哲学的技术批判有历史上的联系呢？在《质疑技术》序言的“完整”概况中，他描写了“我们对技术的理解发生的巨大改变”。这种改变是什么呢？简单来说，那些主张哲学的技术批判优先于他认为现在才来临的应用范围的民主扩张的人普遍地成为“本质主义者”。文化政治右派的罗斯金式和海德格尔式浪漫主义者认为技术是所有非人道的事情的根本原因。文化政治左派的社会主义者和进步主义者倾向于非批判地接受来自无产阶级的一切东西。但并不能根据这些认为，这些相反的观点已被某种观点所取代，这个观点是：意义和价值也是在技术科学的选择背景中被建构起来。芬伯格为回应这种改变了的情况发表了一个宣言。从而，“一个反本质主义的技术哲学的时代已经来临”。[(8)] 他的整部著作都是用来论述这种新型的反本质主义哲学。在他看来，这种新型的反本质主义将是一种令人鼓舞的结构主义，它不仅考虑到在以前只是铁板一块的“作为物的技术”的地方存在的可能差异。如他所言，它还会考虑到“技术设计和使用的相对性以及对不同类型的技术工人采取的针对性措施”。[(9)] 正如我已指出的，“第一代”批判理论家霍克海默和阿多诺也是结构主义者。但他们的结构主义仅局限于他们认为的社会世界——一个他们认为与技术科学世界对立的世界，在该世界中，工具理性占统治地位，并控制“被给予的”自然。这在实践中意味着什么？一方面，它意味着，芬伯格采取了一个更加全面的、明确的结构主义立场，它认为技术既不是决定性的也不是中性的。[(10)] 芬伯格在这里指出，他接受唐·艾德的建议，即“技术是某种具体使用中的东西”。因此，如果考虑到作为技术哲学方法的工具主义和结构主义的漫长历史，芬伯格的宣言和这种实用主义有着奇怪的（但受欢迎的）联系。从否定的角度来看，他对技术决定论的反对这一部分，在霍克海默和阿多诺的作品中是显而易见的，并且隐藏在马尔库塞作品的背景中。从肯定的角度来看，在他的包括技术科学在内的令人鼓舞的结构主义会出现的承诺中，芬伯格已经认为“技术不只是对自然的理性控制，它的发展和影响本质地是社会性的”。[(11)] 而且，“技术不是能与偶然的社会价值分离开来的物理装置，工艺性的东西老是把社会性的东西吸纳入它的结构”。[(12)] 他还进一步坚持认为：“这种观点从根本上损害了对效率的习惯性信任，而效率是衡量技术发展与否的标准……（它）为改变开辟了广阔的可能性，而通常的对技术的理解阻碍了这种改变的可能性。”[(13)] 如果考虑到霍克海默、阿多诺以及马尔库塞的著作来读这段话，那么“效率”很可能被理解为“工具理性”或朗顿·韦勒称之为“直线

性工具主义”的东西，并且“通常的对技术革新的理解”很可能被解读为由“第一代”及“第二代”批判理论家所支持的观点。简单来说，芬伯格试图打碎陈旧的铁板一块的技术模型，而以另一种模型取而代之，这种模型将作出决定及与之相关的工具、方式、技术一道公正地放进规范性/评估性领域。在他看来，技术不是异于人类生活的东西，并不像他的前辈们认为的那样，意识形态是它的别名，它不是对效率的无限制的追求，也不是对自然的主宰。那么，技术是什么呢？它是一种自然的人类活动，是人类试图保护容易失去的财物和改善他们的生活状况的活动的一部分，这种活动既是个人的又是集体的，它是作出决定的一种方法，其中的目的和手段在不断持续的再调节过程中相互影响，它是复杂的、多方面的，并且经过必需的努力，甚至是可以废弃的。谈及技术进步（和退步）是可能的。如果考虑到我在本段列举的那些因素，那么，很明显，芬伯格与“第一代”批判理论家之间的分歧巨大且富有戏剧性。但对本文的论题而言，更重要的是，这一段很好地反映了约翰·杜威的实用主义技术观。正如我已指出的，任何发现杜威的实用主义技术批判有吸引力的人都会赞扬芬伯格所取得的进步。事实是，现在他的立场更像杜威而不是他的导师马尔库塞。早在19世纪90年代，杜威就开始论述包含了许多我列举的主要因素的技术批判。他不断完善这种技术批判直到1952年去世。

首先，他像芬伯格一样，把技术看作是一种多方面的东西。对他来说，在更广阔的意义上，技术多少可以与调查研究这个词相互定义。早先杜威反对本质主义，号召对自古希腊到现代的哲学家们称之为本质的东西进行功能主义的理解，根据这种理解，一件事件、一个对象或一种组织的本质等同于我们（“我们”在这儿指各种公共组织、调查研究团体的成员）的需要和兴趣相关的方方面面，我们选择和运用这些需要和兴趣来描述事件、对象或组织。其次，杜威宣称，本质主义者容易犯“哲学的谬误”，即认为调查研究的结果恰恰以由调查研究决定的形式先于调查研究的次序而存在。当然，杜威的“哲学的谬误”多少是后来怀特海称之为“错置的具体性谬误”的东西。芬伯格在《质疑技术》的结尾对这些谬误一一进行了谴责。当技术和它的价值及社会背景分离时，就像在工程和管理中出现的那样，“技术产生于虚假的随意的交往行为之中，把技术还原为装置，而这种装置的操作规则显而易见，是典型的‘错置的具体性谬误’”。(14)

像芬伯格而不是像马尔库塞那样，杜威不承认事实与价值的明显分离。前者只涉及对事实的收集并通过工具理性充分利用它们的资源，后者形成于生活世界的背景中（对于哈贝马斯来说，生活世界既包括交往行为又包括解放行为）。对杜威而言，就像对芬伯格一样，技术性的决定对于细致地保存许多可能的价值犹豫不定，而且技术科学的

决定从来不会从零开始。它反对两类假设之幕而运行：第一类包括那些事实上有价值的东西，第二类包括那些从经验上来考虑有价值的东西。对于杜威来说并无纯粹的无背景的事实，这些事实由公认为价值中立的技术科学活动来收集。相反，他认为，技术科学与其他人类调查研究活动以相同的方式进行：事实永远是事例的事实，它由单个或人类代表来选择，体现了在特定的时间和特定文化背景下的特定历史。对杜威和芬伯格而言，而不是对早期批判理论家而言，不存在无背景的技术科学。或许更重要的是，杜威和芬伯格都看重目的和手段不分离这个观点。也就是说，在有用的技术形式中，目的与手段并不互相支配。在他对各种类型的技术理论的讨论中，芬伯格对这件事的态度十分明确。在这个问题上，芬伯格既和福柯及马尔库塞又和他称之为“常识”的观点有分歧。分歧表现如下：“常识”观认为技术是中性的并为独立地形成的价值与目的服务；福柯和马尔库塞则认为：“选择不是在特定手段的层次上进行的，而是在整个手段—目的体系的层次上进行的。”(15) 芬伯格的观点类似于杜威，他指出“应用对象”有社会意义和文化视域两个特征。主张第一个特征的观点认为，即便在对操作的目的进行成功的论述时，也无话可讲。尽管结果会使疑惑中的工程师们大失所望，但有些完全不同于原初意义上的操作目的的社会意义仍然会进入应用对象和技术对象的领域。在这种功能主义方法中，“直线性工具主义”被多种可能性存在的衍生结果所取代。正如芬伯格指出的：“社会组织解释和使用对象的方式的差异不仅是外在的，而且还给对象本身具有的性质制造了差异。”(16) 当然，杜威会赞同这个结论。第二个解释学特征：文化视域是指文化背景的假设。在西方拉丁世界的中世纪时期，它指宗教标志和宗教象征，而在我们的时代它指的是“理性化”。很明显，并没有意识到他在对60多年前杜威作出的论述进行回应，芬伯格得出了这个结论：“因此，技术不仅是达到目的的手段，技术设计也改善了大部分社会环境。”(17) 对芬伯格来说，技术性的选择是由“社会同盟”作出的，看起来，这种同盟多少有点像杜威于1927年出版的《公众及其问题》一书中的“公众”。芬伯格认为：“在技术形成中，不同类型的社会组织充当了行动者。商人、技术人员、消费者、政治家、官僚在一定程度上互相影响。他们在设计过程中碰面，在那儿他们通过提供或控制资源、为新工具确定目标并根据它们的特点对它们作出合理的技术性安排、为已有的技术方法增加新用途等来发挥他们的影响。行动者的兴趣和世界观在他们参与设计中得到了反映。”(18) 芬伯格的令人鼓舞的结构主义主张“技术同组织一样是社会性的”。(19) 在芬伯格选择专家政治的“厚”的技术民主化观点看来，这样的社会同盟活动将在科层组织上与“有选择的控制”联姻。

正如我已指出的，通过把受教育的和有知识的公众网络推广到各式各

样的“社会同盟”中去（这种同盟对技术科学决定作出贡献）来扩大选择的控制的观点恰恰正是杜威在1927年的《公众及其问题》中要讨论的内容。在该书中，杜威严厉地批判了“技术决定论”。“有些人因为我们生活中的罪恶而谴责蒸汽、电和机器。让魔鬼和救星来承担人类的责任总是很方便的。在现实中，由于与技术性因素有关的观念及其缺失而导致的麻烦层出不穷”。(20) 而且，“工具已成为主人并且像有了它自己的意志一样起作用——并不是因为它的意志而是人类没有意志”。(21) 这也不是芬伯格称之为技术中立性的“常识观”。对杜威来说，技术科学的人工制品充满了意义，这是因为它们是目的欲望的对象。而目的与欲望本质上必然是社会性的。杜威在1925年写道，“首先，在私有的且排他性的意义上，意义（即目的和欲望）并不是个人的……其次，意义是通过物在使共享的合作得以可能并使之完成的过程中发挥作用而达到的对意义的获得”。(22) 1939年，杜威特别反对了这个观点，即“科学完全是中性的，而且对推动人类行动的目的和价值漠不关心：至多她只为必须根据完全独立与科学的需要和欲望而制定的目的的实现提供更有效的方法罢了”。(23) 换言之，他反对在技术科学的事实世界和意义及价值的生活世界之间划一条鸿沟。1946年，在《大众及其问题》的再版导言中，杜威把这一点讲得更加清楚。

作为人类建构的科学，像任何其他技术性进步一样从属于人类的使用。但是，不幸的是，“使用”包括误用和滥用。像现在流行的把科学区分为“纯粹的”科学和应用的科学一样，认为科学本身是一个整体，它低于道德标准，并因为那些经济失调和战争破坏等社会灾难而谴责它都毫无益处。相反，在它能够完成的工作中，它使我们和我们的知识运用以及我们的大部分有用的观察方法相分离。而这种工作对影响社会政策和组织安排的结果的先见之明进行改善。(24) 那么，“对影响社会政策和组织安排的先见之明的改善”是怎样受到影响的呢？由于他的工具主义夹杂透视主义、文本主义和可误论，所以，杜威不能直接告诉我们答案。但如果他不能这样做的话，至少他可以讨论在什么条件下这种“大共同体”才可能。这些条件包括：各种复杂的组织，在其中人们以讨论和许诺的方式来改善和表达他们的兴趣，并通过实验性的调查研究保障信息的自由流通；以及提高儿童智力水平（使他们能够将来参与“大共同体”）的教育体系；人们不再依赖专家制定政策，而只需要他们为不同群体的不同选择而导致的不同后果作出界定。此外，还需要保障物质水平和精神水平的技术工具。它是这种“大共同体”的先决条件。

如果这种技术时代能够为人类提供坚实而又普遍的物质基础的话，那么，它将被吸纳进一个人性的时代，它将作为共享的工具和相互交流

的经验而占有一席之地。但是没有经历一个机器时代，认为对于一种丰富多彩的自由而灵活的生活来说什么是必需的则太不确定而且不公允，以至于为占有而争斗以及为刺激和炫耀而疯狂地使用得到的东西将永远存在。[25] 这些话预示了芬伯格的主张，即技术主要不通过法律体系而是通过巨大的“创造性和参与性”得到民主化，结果将会创造一个新型的公共领域，其中有社会生活的技术背景及新型的理性，这种理性使由“自然”产生的不可估量的成本内在化。

总的说来，在以下几点上芬伯格追随了杜威：（1）已经从本质主义的技术理解转向功能主义的技术理解；（2）提出了一种社会结构主义的令人鼓舞的形式；（3）反对支持自然主义技术观的海德格尔式浪漫主义；（4）反对批评理论家的作为意识形态的技术观；（5）认为启蒙理性并不像批判理论家曾经想象的那样有威胁性；（6）主张技术的决定形成于各种因素在其中相互作用的网络中；（7）警告提防将调查研究结果先于调查研究的次序的具体化（杜威的“哲学的谬误”）；（8）以超越人工制品和社会关系的界线的方式重塑技术。[26] 杜威曾经超越了今日芬伯格的所到之处吗？答案是肯定的。杜威提出了一种教育哲学，而且对他称之为“大众”的“行为者网络”进行了深层次的分析。他还提出了具有详细内容的民主哲学，这是他的技术哲学的核心。严肃地思考他的调查研究理论，杜威工作的各方面为改变我们讨论技术的方法提供了背景。

然而，在本文中，我认为，作为第三代批判理论家的代表人物，芬伯格在对技术哲学进行实用主义的解读方面所取得的进步，是在正确的时候采取的正确的一步。再说，芬伯格似乎意识到杜威毕竟并不那么糟糕。

---

(1) (2) 尤尔根·哈贝马斯：《走向合理化的社会》，杰里米·夏皮罗译，波士顿贝克出版社1970年版，第91、92页。

(3) 尤尔根·哈贝马斯：《理论与实践》，约翰·维特尔译，波士顿贝克出版社1973年版，第265页。

(4) (5) 尤尔根·哈贝马斯：《认知与人类兴趣》，杰里米·夏皮罗译，波士顿贝克出版社1971年版，第315、316页。

(6) 有时哈贝马斯似乎意识到自己在支持科学技术与人文科学之间的分裂方面走得太远。他在《社会科学的重建与解释》的一个注脚中试图抛弃自己以前的论点。

(7) 参见乔尔·安德森：《法兰克福学派的“第三代”》，《知识史简讯》第22期，并可参考http：//artsciwust1.edu//Anderson/criticaltheory/3rdGeneration.html。

(8) (9) (11) (12) (13) 芬伯格：《质疑技术》，纽约劳特里奇出版社1999年版，第8、6、8、210、8页。

(10) 芬伯格：《质疑技术》，纽约劳特里奇出版社1999年版，第9页；也可参看芬伯格的《技术和政治知识》中的“煽动性的理性：技术、权力和民主”，印第安纳大学出版社1995年版，第4页。

(14) 芬伯格：《质疑技术》，纽约劳特里奇出版社1999年版，第213页。

(15) (16) 芬伯格：《质疑技术》，纽约劳特里奇出版社1999年版，第7、10页。

(17) (18) (19) 芬伯格：《质疑技术》，纽约劳特里奇出版社1999年版，第9、97、10—11页。

(20) (21) (22) 杜威：《晚期著作集》（1925—1953）第2卷，南伊利诺伊大学出版社1991年版，第323、244、142页。

(23) 杜威：《晚期著作集》第13卷，南伊利诺伊大学出版社1991年版，第160页。

(24) (25) 杜威：《晚期著作集》（1925—1953）第2卷，南伊利诺伊大学出版社1991年版，第381、371页。

(26) 芬伯格：《质疑技术》，纽约劳特里奇出版社1999年版，第201页。

第二编　语言—符号、隐喻与解释学

追寻语言的本质 (1)

［美］罗曼·雅各布森/文　曾誉铭/译

由于“在人类话语中，不同的声音具有不同的意义”，利奥纳德·布龙菲尔德在其富有影响的1933年手稿中总结道：“研究声音与意义的这种并列关系也就是研究语言。”一个世纪以前威廉·冯·洪堡教导说，“声音与意义的联系显而易见，然而，这种联系甚少助其自身得到确切阐释，它经常被人一瞥而过，而更多地总是晦暗莫测”。在古老的语言科学中，这种联系及并列关系是一个永恒而至关重要的问题。但是，至于最近的语言学家是如何暂时将它遗忘的，则可以从人们对费尔迪南·索绪尔令人惊诧地解释符号的创新性的反复称颂中得到阐明，尤其是他将口头符号解释为两种不可分割的要素实体——能指与所指——尽管这种观念完全是从古代斯多葛理论接手而来。该学说将符号（*sēmeion* ）视为由能指（*sēmaninon* ）与所指（*sēmainomenon* ）关系构成的实体。前者被定义为“可感知的”（*aisthēton* ），而后者被定义为“可理解的”（*noēton* ），或者用一个更具语言学（意义）的命名，“可译的”，而且，机遇论（*tynchanon* ）一词似乎将指称与意义

明显地区分开来了。圣·奥古斯都的著作进一步改造和发展了斯多葛对记号行为（*sēmeiōsis* ）（用拉丁语来说，尤其指由能指和所指构成的符号〈signum〉）的研究。随便提一下，在普通语言学中，索绪尔仅仅在他最后教程的中间采用了这对相关概念及标签，可能还是通过H．戈姆佩尔茨的《精神学》（1908）的中介而来。该种概括的理论乃中世纪语言哲学高雅的生命、深度及各式方法的基础。用奥卡姆的话来说，任何符号的这种双重特性及随之而来的“双重认知”完全被中世纪科学思想所吸收。

或许查尔斯·桑德斯·皮尔士是美国思想家中最具创造力和多才多艺的一位。他是如此伟大以至于没有一所大学能为其提供一席之地。他起初试图对符号进行充满智慧的分类——“论新范畴表”——出现在1867年的《美国艺术与科学学会学报》上，40年后，在总结他“对符号本质长达一生的研究”时，作者说道：“据我所知，在划分和开创我称之为记号学（即有关可能记号过程的本质及基本类型的理论）的工作中，我是先驱者或隐者，而且我发现对于初到者而言，这个领域太广，工作过于艰辛。”他敏锐地认识到其同时代人的研究中普遍理论前提的匮乏。他的符号科学的真正名称可以溯源到古代的sēmeiōtikē。在严厉谴责通常对“经院学者们神奇般的敏锐”的“野蛮的狂暴”的同时，皮尔士称赞并广泛利用了古代和中世纪逻辑学家（“至高秩序的思想家”）的经验。1913年，他表达了一个坚定的信念，那就是，如果早期“符号理论”不曾沉沦而以热情和天赋去从事的话，那么20世纪可能就会生意盎然地开辟重要的具体科学，譬如，必定会为语言学创造“比它们很有希望在1950年末达到的更为先进的条件”。

自19世纪末开始，索绪尔就热情鼓吹某种类似的学科。在古希腊原动力（impetus）的相续激发下，他称之为符号学且期待其新分支能阐明符号的本质并把握符号的规则。在他看来，语言学不过是这门普遍科学的一部分，而且将会决定那些使语言成为总体性“符号学事实”中的独立体系的属性。能否在致力于符号系统的比较研究的这两位学者间找到某种类属联系或仅仅是巧合将是一件趣事。皮尔士半个世纪的记号学手稿具有时代意义，而且如果未出版的大部分内容不能保留到1930年，或者语言学家曾知晓已版著作的话，它们就会对语言学理论的国际发展产生独一无二的影响。

皮尔士还对任何符号的能指，即“物质性”和它的“直接解释项”，也就是所指作了明晰的区分。符号（用皮尔士的术语即表象〈*representamina* 〉）提供了三种基本的记号过程，三种以能指与所指间不同关系为基础的独特“表象性”。这种差异使他能够辨别符号最重要的三种类型。

（1）图像（*icon* ）主要通过其能指与所指间、动物图画与所画动物间的事实相似性而行动，“前者仅仅与后者相像”而代表后者。

（2）标指（*index* ）主要通过能指与所指间的事实的、实存的邻近性（contiguity）而行动，并且“从心理学上而言，标指行为依靠邻近性联想（association by contiguity）”。烟是火的标指，而俗语“无风不起浪”令任何解释烟的人推断出火的存在，而不管这烟是否是为了引起某人的注意而有意点的。罗宾逊·克鲁索发现一个标指：它的能指是沙中足迹，而它被推断的所指是他的岛上有人类。在皮尔士看来，作为可能发高烧之症状的脉搏加速是一个标指，这样，他的记号学就与被称为符号学、症状学或者症候学对疾病的医学研究真正结合起来了。

（3）记号（*symbol* ）主要通过能指与所指间被赋予的、确定的邻近性（imputed、learned contiguity）而行动。这种联系“在其规则中存在”，而且独立于任何相似性或物理邻近的在场或缺席。关于这种传统规则的知识对任何给定记号（given symbol）的解释者而言都是必需的。当且仅当有了这种规则记号才能真正得到解释。本来索绪尔及其弟子也是在相似的意义上使用符号一词，然而由于它在传统上包含着能指与所指（正义记号，尺度）间的某些天然结合，他拒绝使用该词。而在他的注解里约定俗成的记号暂时从属于被标识为义素（*seme* ）的约定俗成的体系。而皮尔士选择义素（*seme* ）一词有其特别不同的用意。人们满足于面对皮尔士以各种记号系统的意义来使用记号一词，却没觉察到惹火模糊性的危险。但由于缺乏更好的替代品而我们只好暂时保留皮尔士引介的这个词。

对记号学的重新思考使某个问题得以重生，这个问题即柏拉图在其令人心醉神迷的对话《克拉底鲁篇》中机智地讨论的问题：语言是否“天然地（*physei* ）”将形式（名称）与内容（事物）结合起来，如论题主角坚持的，或者根据赫谟根尼的抗辩，形式与内容的结合“约定俗成（*thesei* ）”。柏拉图对话中的中庸者苏格拉底倾向于赞同相似性表象优先于对符号的任意使用，但除相似性的吸引力之外，他感到必须接受一个补充要素——惯例，习俗，习惯。

在那些遵循柏拉图之赫谟根尼的注脚来对待这个问题的学者中间，耶鲁语言学家德怀特·惠特尼（1827—1894）占有重要的地位。他通过将语言论题提升为社会机制而对欧洲语言学思想产生了深远的影响。在其1860和1870年代的基本著作中，语言被定义为任意的和约定俗成的符号（柏拉图之*epituchonta* 及*synthēmata* ）系统。索绪尔借用并扩充了该种理论，而在其死后出版的《普通语言学教程》的版本中，其弟子查尔斯·巴利和阿尔贝特·薛施霭对这种理论进行了修订

（1916）。这位教师宣称："在我们看来，美国语言学家似乎在根本点上是对的：语言是约定俗成的，而符号性质是否约定俗成却无关紧要。"在为口头符号性质的两个基本原则下定义时，任意性被摆在首位："能指与所指的结合是任意的。"注释指出，没人能对抗这一原则，"但是，发现一个真理往往比将这真理安排至得体之所更为容易。被论述的这一原则支配着整个语言科学（语言是在索绪尔主义意义上使用的，即口头编码），而且其结果不胜枚举"。与巴利及薛施霭一致的是，安托万·梅耶和约瑟夫·文德里耶也强调"意义与声音关联的缺席"，而布龙菲尔德以同样的原则回应道："语言形式是任意的。"

事实上，人们对索绪尔主义的符号任意性的教条远非众口一辞。在奥托·耶斯柏森看来（1916），语言任意性的作用被过分夸大了，而且无论惠特尼还是索绪尔都没解决声音与意义的关系问题。J．达蒙利特、E．皮雄及戴维特、L．波林格的反驳如出一辙："符号不是任意的"（1927），"符号不是任意的"（1949）。埃米尔·本维尼斯特在其合乎时宜的论文"语言学符号的性质"中道出了关键事实，只有分离的异乡看客才将能指与所指的结合看成仅仅是偶然的，然而对同一语言的本国使用者而言，结合是必然的。

很明显，就像讨论口头符号的两种构成要素的任意联系一样，索绪尔的基本要求是对所有特质（idiosynchronic）体系进行内在的语言学分析，而这种分析显然使声音与意义在时空中差异的指称失效。语焉不详地询问她的法国乡邻为何称奶酪为*fromage*（法文的奶酪）——"Kǎse ist doch viel natuȕ̈rlicher！"（但奶酪更自然！）——的瑞士—德国的农妇比那些断言每一个词都是一种任意的符号——而不能为同样的目的来使用任何其他符号——的人们更具有索绪尔主义姿态。但这种天然必然性难道无一例外地是由于纯粹的习惯吗？口头符号是否——因为它们是符号——"仅仅由于某种（将其能指与所指结合在一起的）习惯而出现的呢"？

皮尔士的记号学分类最重要的特征之一是他敏锐地认识到，符号全部的三种基本类型间的差异仅仅是相关等级间的差异。它不是能指与所指间的相似性或邻近性的在场或缺席，也不是这两种要素间的纯粹事实的或者纯粹被赋予的习惯联系，这两种要素为区分在其他因素之上的那些符号因素奠基。然而这个学者提到"图像，其中约定俗成的规则支撑着相似性"。而且人们可以回忆透视之各种不同的技术，为了把握不同艺术流派的绘画，观众必须学习这种技术。在各种图示代码（pictorial codes）中，图像尺寸不同，意义迥异；在某些中世纪的绘画传统中，人们一贯地用侧面像来描绘恶棍，而在古埃及艺术中，人们只用半边脸来描绘。皮尔士宣称"要举出绝对纯粹的标指，或者

发现绝对没有标指性的符号，即便不是不可能，也是十分困难的事”。在不同的文化中，这种典型的图像，譬如指手，有着不同的涵义；例如，在南非的某些部落中，所指之物是被诅咒的。另一方面，“这种符号涉及某类标指”，而且，“没有标指想命名人们谈论之事是不可能的”。皮尔士对符号全部三种类型之三种功能的不同互助等级的关注，尤其是他对口头符号的图像及标指成分的细致留心与其论题密切相连，即“最佳符号”是那些其间的图像、标指及记号特征“尽可能平等地混合在一起”的符号。相反，索绪尔坚持语言的约定俗成性与这个论断结合在一起，即“完全任意的符号最适合实现最佳记号过程”。

我的研究“变音，口语范畴及俄语动词”中曾讨论过语言的标指成分。现在让我们力图在符号的图像方面接近语言学型式并回答柏拉图的问题：语言是通过何种类型的模仿（*mimēsis* ）将能指与所指结合在一起？

动词链——*veni* （我来了），*vidi* （我看见了），*vici* （我征服了）告诉我们恺撒大帝最初及最重要的行为次序，因为过去的并列序列往往产生被叙述事件之演替。话语事件的时间次序容易反映出被叙述事件的时间或空间次序。譬如“总统和国务卿参加会议”这种序列较其反面远为常用，因为从句中起始位置反映了级别的高下。

能指与所指间对应的次序在由皮尔士列出的“可能记号过程的基本种类”中找到了它正确的位置。他概括了图像的两种独特亚纲：图像和图表。在图像中，能指代表所指的“简单性”，然而，图像则代表“仅适应它们的部分间关系而存在”的能指与所指间的相似性。皮尔士将图表定义为“优先于关系图像并由约定支持的表象”。人们可以将反映美国与苏联钢铁产量对比的两个不同长方形作为这种“可理解关系的图像”的实例。能指关系对应于所指关系。在这种典型的统计曲线图中，就像表示它与它们的部分间的关系那样，能指表示类似于所指的图像。如果编年式图像用星罗棋布的线条来代表人口增加率，用连续的线条来代表死亡率，用皮尔士的说法，这就是“记号特征”。在皮尔士的符号学研究中，图表理论占有重要地位；他承认它们有着相当可观的优点，这些优点源自它们“是如假包换的图像，天然就类似于被表象事物”。对图表的不同构成的讨论使他发现“所有的代数方程式都是图像，因为它们通过代数符号（这些符号本身就是图像）来展现相关量的关系”。任何代数公式好像都是图像，“它们由符号的交换、联结、分类规则产生”。从而“代数不过是一种图表”，而“语言不过是一种代数”。皮尔士生动地认为，“例如，为了使句子能够被理解，在句子中对词的安排必须像图像那样”。

在讨论由J．H．格林伯格发现的语法普遍性及准普遍性时，我曾记录道，由于它显而易见的图像特征，意义成分的次序呈现出特别明显的普遍性趋势。因此，确切地说，关于结论的条件从句的优先性是所有语言的条件从句中唯一被承认的或首要的、中性的未标明之次序。而根据格林伯格的资料，如果几乎所有地方，拥有名词性主词和宾词的宣称句的唯一的，或至少首要的基本次序是这种次序，在其中前者（主词）优先于后者（宾词），那么，这种语法过程明显反应了语法概念的等级。行动乃其谓词之主语，用爱德华·萨丕尔的话来说，“被视为出发点，行动的‘对象’”。主词，从句中唯一独立的语词道出了语篇（message）意义。无论行动者的真实等级是什么，只要他假定了其主词的地位：“下级服从首长。”那么他必然会被提拔为语篇主角。尽管有这个等级表，人们首先注意作为行动者（agent）的从属者，并因此转向经历者（undergoer），他行动的“目标”，首长俯首。然而，如果行动不受影响，谓词会列出经历的行动。主词角色变成被动的：“首长被下级服从。”省略主词及宾词的随意特征的不可能性强调了被讨论的等级：“下级服从；首长被服从。”就如一个世纪的语法和逻辑审查所表明的，谓词是如此首要地不同于所有其他语义行动，以至于必须从范畴上反对旨在夷平主词与宾词的强行推理。

在现代图表理论中，图表研究得到了进一步的发展。在阅读F．哈拉里、R．Z．罗曼及D．卡特怀特富有激励性的著作《结构模型》（1965）（该书对直接图表的多重性有着完整的描述）时，语言学家对它们与语法型式的明显类似而感到震惊。同构能指与所指两者均在指号领域显示了相似的设置，这些设置有助于语法结构（尤其是句法结构）向图表的置换。这种语言学属性，譬如序列限度内彼此间、最初与最终、近邻与远舍、中心与边缘、对称联系及单一要素的椭圆形移除等语言学实体的联系都能在图表构成中找到它们相近的等价物。将完整的句法体系翻译为一套字面图表允许我们将关系的图表/图像形式与该体系严格地约定俗成的符号特征分离开来。

不仅语词与句法群的结合，而且词素与语词的结合都呈现出明晰的图表特征。句法和词法间部分和整体的关系都与皮尔士对图表及它们的图像性质的定义相匹配。作为词汇的词根与作为语法词素的词缀间的实质性语义对立从它们在语词中所处的不同位置中可以找到一种图标式表达，特别是语言中变形的前缀通过严格选配音素及其合成物而习惯上不同于其他词素。因而英语中丰富的变形前缀唯一可利用的辅音是牙齿的连续发音和停顿及它们成串的*st* 。俄语辅音型式的24个阻塞音中，只有4个音素在变形前缀中彼此明显对立。

词态学中符号交替的例子内容丰富，这些符号展示了它们的能指与所

指间的等价关系。因而，在各种印欧语言中，形容词的原级、比较级、最高级随音素的数的变化而递增，例如，*high-higher-highest*，*altus-altior-altissimus*（它们皆为“高”之原级、比较级、最高级）。这样，能指就反映了所指的全部音域序列。

许多语言的复数形式通过增加词素而与单数区别开来。然而，在格林柏格看来，没有其中存在同它相反的关系之语言，而且，与单数形式不同的是，复数完全没有这种附加词素。复数所指往往通过增加形式的长度来回应增值的意义。比较动词有限的单数形式及与其对应的带着较长结尾的复数形式：1．*je finis—nous finissons*，2．*tu finis—vous finissez*，3．*il finit—ils finissen*；或者波兰语：1．*znam*（我知道）—*znamy*，2．*znasz —znacie*，3．*zna —znaja*．在俄语名词的词尾变化中，复数的真正（非零）结尾在相同的语法例子中并不比单数长。当人们追踪持续形成图表的各种历史过程时——较长的复数形式/稍短的单数形式——在种类繁多的斯拉夫语中，人们证实，许多相似的语言学事实与索绪尔主义的断言相龃龉，即“在能指的声音结构中，没有任何同符号值或意义相像的东西”。

通过区分语言“根本的”和“相对的”任意成分，索绪尔自己削弱了他的“任意性的基本原则”。他用后面这个范畴来指称那些符号，这些符号基于语段轴心分裂为基于典型轴心的可辨成分。然而，在索绪尔“动机完全不明”的观点看来，就像法语*berger*这种形式（源自*berbicaius*，牧羊人）也会经历相似的分析，因为-er与这种施事格前缀的其他种类结合，同时，像*vacher*（牛仔）等一样，换言之，它在同样典型的系列中占有同样的地位。进一步来说，对语法词素的能指与所指间联系的寻找必定不仅包含它们的形式完全同一性的事例，而且还包括具有特定语法功能和辅音音素特征的那些情况。故而因话语随着性、数的差异而结尾不同，波兰语的尾元音始终包含鼻音特征。在俄语中，音素*m*（由两个彼此无腭音化的自动交替来表象）出现在边缘格（工具的、与格的、位格的）的末尾，但从不在其他语法格中出现。因此语法词素间独立的音素或特质可以作为某种语法范畴的自动指示器。索绪尔“关于关系词动机”的论述可以应用于词素亚纲的场合：“意识设法在身体符号的某些部分中导入某种秩序或规范原则。”

在语言中，索绪尔发现了两种意向——一种倾向于使用词汇工具，即动机不明的符号和偏爱语法工具，换言之，偏爱构造原则。梵文对他显现为某种超语法的、有最大动机的体系。尽管与拉丁文相比，他发现法文中有“绝对的任意性，事实上，这种任意性是口头符号的正当条件”。很显然，索绪尔的分类仅求助于词素标准，然而，句法却被搁置了。实质上，皮尔士、萨丕尔及沃尔夫对广泛的句法问题的洞见

校正了对两极义素的过分简化。特别是本杰明·沃尔夫，因其强调“语言的代数性质”而知晓如何从单个句子中提炼出“句子结构的图案”并论述道，“语言型式老是蹂躏并支配词位或命名”。从而在口头符号体系中，图表成分很明显地被普遍添置在词汇之上。

当我们放弃语法，严肃处理词根问题或进一步处理不可分解的单词素语词时（就如它们在《克拉底鲁篇》中被标识的那样，斯多亚式和先于一切的词汇），我们必须问问自己：如柏拉图的对话参与者那样，终止和放弃讨论能指与所指间的相互联系，或者若没有明智的借口，人们必须“玩这个游戏直至结束并精力充沛地研究那些问题”。这些是否值得借鉴。

在法语中，如索绪尔所言，敌人“并不由任何东西促成”，但在朋友和敌人这个表达中，法国人几乎不会忽略这两个并列节奏语词的亲密关系。父亲（*father* ），母亲（*mother* ），兄弟（*brother* ）在词根和前缀中是不可分的，但是，那些表示亲属关系的语词的次音节被感知为对其语义亲近性的音素隐喻（*phonemic allusion* ）。就像在*three*、*thirty*、*third* 或者*two*、*twelve*、*twenty*、*twi-* 及*twin* 间一样，并没有支配*ten*、*-teen* 及*-ty* 间的语言学联系的同一规则。不过，某种明显的典型关系继续将那些形式组合入密集的族系。无论*eleven* 这个词多么透明，人们仍然可以把握*twelve* 与*eleven* 的声音外形间的轻微联系，两个直接邻近的数字支持着这些关联。

信息理论的庸俗应用迫使我们期待邻近数字的同化倾向，就像为了避免与*drei* （3）混淆，柏林电话目录本上将*zwei* （2）变成*zwo* 一样。然而，在各种相反的语言中，同化趋势在邻近的基数词间盛行。然而，俄语证明，每一对简单数字中存在递增引力：*sem'* （7）——*vosem'*（8），*devjat'* （9）——*desjat'* （10）。能指的相似性强化了每对数字间的交叉点。

新造字比如从*slimy* （粘的）和*lithe* （柔软的、易弯的）而来的*slithy* （滑动的），多种形式的合成以及合成词展现了简单语词间的互助，它们的能指与所指的相互作用导致了这种结合。

波林格的论文引用了上述有说服力的文献：声音与意义间“交互影响的重要性”以及“如星簇集的语词具有同相似声音结合在一起的相似意义”，无论这种簇集的起源可能是什么（*bash*，*mash*，*smash*，*crash*，*dash*，*hash*，*rash*，*clash*，*trash*，*plash*，*splash* 及*flash* ）。这些词与拟声词毗邻而居，在那里，对同时性分析而言，起源问题又不是实质性的。

双关语，一种不管词源学联系的音位相似语词的语义学对立，在语言历史中扮演着举足轻重的角色。元音交替为一语双关的杂志文章“多边力量（force）或闹剧（farce）”奠基？在俄国谚语“Síla solómu lómit”（力量折断稻草）中，谓词*lómit* 与宾词*solómu* 的联系通过词根*lóm-* 和词根*solóm-* 的准结合而被内在化。邻近于重读元音的音素*l* 遍及句中三个部分并将它们统一起来，宾词以同样的次序重复着主词*sila* 的两个辅音，或者说，综合了该谚语最初与最终语词的音素结构。然而在简易的词汇层次上，声音与意义的相互作用有着潜藏的实质特征，反之，在句法和语形学（此两者都是变形和词源）中，能指与所指间的内在图表的对应显而易见且必不可少。

在以上讨论的事例中，能指的不完全相似性表示两个所指的不完全相似性，或者在词汇的比喻事例中，由所指的总体同一性来表示。星辰要么指某个天体，要么指某个人——两者都特别的亮。两种意义的等级——一种首要的、中心的、正当的、无语境的；另一种从属的、边缘的、隐喻的、转换的、语境的——是这种不对称联结的典型特征。隐喻（或者换喻）是将能指分配给从属的所指，这种所指是通过相似性（或邻近性）与源初所指联结起来的。

词根中的语法变更使我们再度涉足有规则的语形学过程领域。音素变更的选配可能纯粹是约定俗成的，比如萨丕尔引用依地语（犹太人使用的国际语）复数的“元音变音”对前元音的使用：*tog* （日）—*teg* （日之复数），*fus* （足）—*fis* （足之复数）等。然而，像在各种非洲及美洲语言复数的、重复的、持续的或者增加意义的形式中，词根部分或全部的复制一样，在这些变更本身中，存在具有明显图像值的各种类似语法“图表”。巴斯克方言的腭音化产生了缩小概念，这种腭音化提高了辅音音调。用细音代替中元音或辅音，用扩散音代替紧凑音，用不连贯的辅音代替连贯的辅音，以及用检查的（将音发成闭塞音）代替未经检查的，这些在某些美洲语言中作为“附加小词观念的意义”而加以使用，而且为了表达意义增加度和密度，相反的替代物都以某种音位对立面固有的潜在共感值为基础。通过测试声音感知及实验容易发现的、这种在儿童语言中特别明显的值，可以建立与中性尺度相对立的“缩小意义”或“增加意义”的尺度，达科他（美国过去一地区名，现分为南、北达科他州）语词或切奴克族（北美印第安人）语词词根的重音或细音音素的在场本身并未发出高密度或低密度的信号，尽管语词及同一词根的两种声音交替形式的共存在能指的两种音调及相关所指的两种等级值间的对立中创造了图表式排比（diagrammatic parrallism）。

除那些比较罕见地运用语法的实例外，纯认知性语篇扼杀了对立音素

的自发图像值，而在诗学语言中这种现象尤其明显。令人惊奇地对语言的声音结构敏感的史蒂芬·马拉美，在其论文“诗歌危机”中观察到，三人玩的奥伯尔牌戏（*ombre* ）一词确实阴暗，但熄灯礼拜（*ténèbres* ）（它的细元音）并不黑暗，而且他感到深受将“日”的意义不当地归因于节日、将“夜”的意义不当地归因于深夜的欺骗，而不管前者音质的晦暗和后者音质的澄明。然而，如诗人宣称的，诗句“为语言缺陷付酬金”。对法文诗歌中黑夜与白昼形象的精读可以表明深夜是如何变暗而节日是如何照亮的，当前者被重元音及扁平元音的语境包围，而后者分解为一系列细音素。如语义学者史蒂芬·乌尔曼所说，即便在日常话语中，得体的音素环境也可以加强语词的表达性。如果拉丁词*dies* 与*nox* 间或者捷克词*den* 与*noc* 间元音的分类适合诗歌的明暗搭配，那么法文诗歌修饰“矛盾的”纯音词（vocables），或者通过厚实沉闷之白昼与轻快之黑夜的对比，取代了白昼及黑夜之黑暗形象，因为其他的共感内涵支持该种对比，此共感内涵联结重音素的低音调与重音调，并相应地联结细音素的高音调与轻重音调。

诗学语言揭示了声音结构的两种有效因——音素及其构成的选配与簇集；尽管这两种要素的呼唤力被遮蔽着，在我们习惯的口语行为中，它依然是固定的。

朱尔斯·罗曼斯的小说《儿童之爱》的最后一章题为“Réaumur街的喧嚣声”。据作者说，巴黎这条街道的名称是为了模仿车轮与墙之歌及城里其他各种形式的颤抖、振动和轰鸣声。*Réaumur* 街的声音形态表达了与该书潮起潮落主题紧密结合在一起的那些主旨。名称的辅音音素只有响辅音；由四种响辅音（S）和四个元音（V）：SVSV—VSVS，一种镜像对称和开始时的ru群及它结尾时的反面ur组成了这个系列。口语环境三次回应了该名称开始和结束的音节：ru *Réaumur*，*ru-meur*，*roués* … *mur* ailles，*tré* pidation d'in*meu* bles。

那些对应音节的元音呈现出三种对立的音素：（1）重（后）与细（前）相对；（2）平（圆）与非平（非圆）相对；（3）散（闭）与非散（开）相对：

	ru	meur	ru	ré	au	mur	rou	mur	ré	meu
重	−	−	−	−	+	−	+	−	−	−
平	+	+	+	−	+	+	+	+	−	+
散	+	−	+	−	−	+	+	+	−	−

在这支“车轮与墙之歌”里，这种由常见的街道符号提示的狡黠互文的同一及对比特征，决定性地回答了蒲柏（1688—1744，英国诗人）的宣称：“声音必定是意义的回音。”

当他假定语言学的两种源始特征——符号的任意性与能指的线性时，索绪尔赋予这两者同样基本的重要性。他曾意识到，如果它们是真的，那些规则将会具有“不胜枚举的结果”并决定“语言的整个机制”。然而，在语言的整个句法学及语形学型式中明显且必需、在词汇内容中却潜藏而实质的这种“图解体系”，使索绪尔的任意性教条失效了。然而其两个“基本原则”的另一个——所指的线性却曾因音素分裂的显著特征而摇摇欲坠。没有了那些基本原则，它们的推论也必然需要修正。

然而，皮尔士可识别的图解观念，即“一个符号可以包含一个图像或（让我们以最新的方式重写这种连接：和/或）标指”的观念为语言科学开创了急迫的新任务和广阔前景。对语言理论和实践而言，“记号学隐者”规则富有至关重要的作用。口头符号的图像和标指构成部分往往被低估甚或忽视；另一方面，语言占支配地位的符号特征及其随之而来的与他者的主要差异，主要是与符号标指或者图像构成的差异，还有待现代语言学方法论的充分思索。

索尔兹伯里（津巴布韦〈原罗得西亚〉首都）的约翰之元逻辑补充了皮尔士最喜欢的引用：“命名是单一的，但意义却是普遍的。”要是他们掌握了皮尔士的思辨语法，尤其是其论题“真正的符号是具有普遍意义的符号”，而且这种意义也必然“只能是一个符号”，因为“所有符号的符号”，语言研究者就能避免多少无用的琐碎争论啊！一个符号不仅不能显示任何具体物并必然地“表示某类物”，而且“它本身就是某类物而不是单个物”。一个符号，例如一个语词，是一种“普遍规则”，人们只通过它所应用的不同事例，也就是发音或书写——类似物——的复制品来表示这种规则。无论这些词的具体应用如何变化，它在所有情况下仍然是“同一个词”。

普遍流行的记号符号是它们通过占有普遍意义而能够形成命题的那些符号，反而“图像与标指什么也没断言”。皮尔士死后出版的著作之一，有着脍炙人口的副标题“我的代表作”的《实存图表》关于语言创造力（潜能）以清晰明白的概略对符号的分析及分类作了总结：“因此，记号的存在方式不同于图像与标指的存在方式。一个图像只具有属于过去经验的存在，它仅仅作为意象（image）在意识中存在。一个标指具有当前经验的存在。记号存在于某个真正事实中，即若条件满足的话，人们肯定会经验到某些东西，也就是说，它会影响到它的解释者的思想和行动。每一个词都是一个记号。每一个句子都是一个

记号。每一本书都是一个记号……记号的价值在于，它使我们理性地思想和行动并能预知未来。”这位哲学家反复提出这个观点：对于无处不在的标指，他坚持反对为任何符号奠基的“普遍法则”：“无论指称无限未来的普遍性真正是什么，过去只是某种对已经发生的事情的记忆。过去是真正的事实。但普遍法则不可能被完全意识到。它是一种可能性；而它的存在方式在将来。”在这里，这位美国逻辑学家的思想以韦利米尔·赫列勃尼科夫（Velimir Khlebnikov）的视野越过所有道路，后者是我们的世纪最具原创性的诗人，在他1919年为自己著作所作的评论中，人们读到：“我已意识到创造之乡在将来；从那时起，来自诸神的消息（the word）之风在飘荡。”

---

(1) 该文原为罗曼·雅各布森1965年2月10日在美国艺术与科学学院的演讲稿，最初刊登在第欧根尼（1966）上，曾被收入他的《文学中的语言》，Krystyna Pomorska和Stephen Rudy编，由哈佛大学、剑桥大学的贝克纳普（Belknap）出版社于1994年出版（第5版）。

符号学发展一瞥

［美］罗曼·雅各布森/文　曾誉铭/译

艾米尔·本维尼斯特在其“语言学发展一瞥”的精彩研究中（我为本文借用其标题）让我们注意到：“语言学具有双重对象：它是语言的科学也是各种语言的科学……正是在语言之上语言学家才得以工作，因而语言学首先是各种语言的理论。但是……各种语言无限多样性的问题在这点上是共同的：在某种普遍性程度上，它总是使语言成问题。”(1) 我们处理在时空中变化的各种语言。在同一事物秩序中，人们呼吁符号学研究符号的各种体系并带来因从方法论上比较各种不同体系而产生的问题，也就是说，符号的一般性问题：作为类概念的符号与具体的符号类型相关。

古代、中世纪及文艺复兴时期的思想家曾数次处理过符号及诸种符号问题。大约在17世纪末，在其著名论文的末章对科学的三部分划分中，约翰·洛克将这个复杂的问题推向“理智世界伟大的三部分”的最后层面并建议称之为“符号学（*sēmeiōtikē* ）或‘符号理论’，大部分是关于语词的”，并认为“因我们自己使用而交流我们的思想，关于我们的

观念的诸种符号也是必然的。人们发现，那些最简便且被普遍使用的是音节清晰的声音”。(2) 洛克致力的《人类理解论》（1690）就研究语词（被设想为“人类认知的伟大工具”）、语词的使用及其与观念的关系。

一

从其开始科学活动起，让·亨利·兰伯特就一边创作《新工具论》（*Neues Organon* ）（1764）(3) （它在现象学思想发展中占有一席之地），一边思考这篇论文，尽管他对这位英国哲学家的经验主义理论持批判立场，(4) 他还是觉得自己深受其影响。两卷本《新工具论》的每卷都被分成两部分，而整部著作四部分中的第三部分——“符号学或思想与物的记号理论”，跟着是现象学——开始该书的第2卷（第3—214页）和研究主题都归功于洛克论文中的符号学术语。“对一般符号认知和具体语言的必然性的研究（第6段）”假定了这种符号认知“对我们的思想而言是必需要件（第12段）”。

在其著作前言中，兰伯特警告我们，他在九章符号学（*Semiotik* ）（2—10）中论述语言而只留一章给符号的其他类型，“因为语言本身不仅是必然的且异常地分散，但和符号的所有其他类型同时出现”。作者自己希望致力于语言研究，“为了更精密地认识它的结构”（第70段）并处理“仍在探索中的一般语言学，普遍语法（*Grammatica universalis* ）”。他提醒我们，在我们的语言中，任意性、天然性和必然性掺杂在一起。普通语言学的入门书应该主要讨论天然性、必然性和任意性，有时尽可能单独讨论任意性，有时结合天然性与必然性一起讨论。在兰伯特看来，人们在符号中发现的三种要素的差异揭示出一个具有关键事实的紧密关系，这个事实即“语言的首要根据本身已在人类天性中存在”，因而需谨慎考查该问题（第13段）。代数及与自然语言相关的科学的人工语言的其他体系的问题（第55页以下）被兰伯特作为一种双重解释来对待。

该书研究了天然符号与任意符号使用的差异（第47、48段）；情感的天然符号是那些首先引起注意的符号（第19段）。兰伯特考虑了手势所起的意义作用，例如，“为了照亮在灵魂（意识）中的黑暗概念……或至少给自己或他人以其暗示”，他还预见到符号学的图像领域（一个世纪之后它再现于被皮尔士标识为图像或相似性的目录中 (5) ）。兰伯特提出了其内在结构奠基于相似性关系的符号问题，而且在解释隐喻次序的符号时，他激起了互感效应（第18段）。除论述非书面交流的扼要特征外，音乐、舞台舞蹈、纹章、徽章、礼仪都没逃离出这位研究者的眼睛。符号置换仍有待于进一步的研究。

二

由于洛克和兰伯特的原创性，符号学名称及观念在19世纪再度出现。在其早期生涯中，对洛克著作娴熟的年轻约瑟夫·玛丽·赫内朗斯基，在其他思辨文章中，勾勒出直至1879年才出版的《语言哲学》的提纲。[(6)] 这位因其弟子耶茨·布劳而与胡塞尔的现象学联结在一起并被介绍为“最伟大的波兰思想家”[(7)] 的作者考查了“符号权能”。符号性质（第38页）必须首先与存在范畴相关联加以研究，即与样式（正当的/不当的符号）、质（决定的/非决定的符号），其次与结果范畴，即与量（单一/复合符号）、关系（天然/人工符号）及并集（*union*）（间接/直接符号）相关联加以研究。跟随约瑟夫·玛丽·赫内朗斯基方案，“符号的完美性”（洛克的“语言的完美性”，兰伯特的“记号的完美性”）形成了“符号的对象”（第41页）。人们应该留意到，这种理论将“符号”领域还原为认知行为：“无论对感觉的形式还是（我们认识对象的）感觉的知性内容，该种符号都是可能的，”然而，“意志和情感行为的符号似乎是‘不可能的’”（第38页以下）。

三

布拉格哲学家贝纳德·波尔查诺在其主要著作《科学理论》（1837），[(8)] 主要在4卷的最后2卷中为符号学保留了很大的空间。作者不时引用洛克的论文和《新工具论》，尽管它们“对科学讨论的最一般规则的发展”用处甚微（波尔查诺自己设定的目的之一就是这种发展），他还是发现兰伯特“关于符号学的许多非常可贵的论述”。《科学理论》的同一章有两个标题，其中之一——符号学——出现在目录表中（第4卷，第16页），另一个——记号——在文本的开头（第500页）。接下去的第637段确定了两个命名——记号理论或符号学。如果在这一章及该书的其他几个部分中，作者的注意力首先被检验符号尤其是作为逻辑思维的符号的相对完美性所占据的话，那么在第3卷的开头，波尔查诺试图用整个第285段（第67—84页）向读者介绍符号理论的基本概念，这一段充满各种概念并且标题为“我们表象的命名”。

这一段以对符号的双重定义开始：“一个对象……通过其概念我们希望以新方式知道另一个在思维存在中与之相联系的概念，这个被我们认识的对象就是一个符号。”整个成对概念的链条接踵而至，其中有些非常新颖，而其他回溯它们先前来源的概念则被重新规定和拓展。因而波尔查诺的符号学思想将符号意义（*Bedeutung*）和符号在现存的上下文背景中获得的涵义（*Sinn*）间的差异，然后是（1）由言说者（*Urhebe*）创造并（2）被听众感知的符号差异带向表层，听众自己在理解与误解间踽踽而行。作者在思想与解释符号的表达之间、在

普遍符号与特殊符号、在天然符号与偶然符号、在听觉符号与视觉符号、单一符号与复合符号（复合指“其部分自身即是符号的整体”）、单义符号与多义符号、专有符号与比喻符号、换喻符号与隐喻符号、直接符号与间接符号间作出了区分；他清楚地为该种分类添置了一个关于记号（*Zeichen* ）与标指（*Kennzeichen* ）（它缺乏言说者）间的重要区分的注脚，最后他为另一个迫切的主题也添置了这个注脚，即人际交流与自我交流的关系问题。

四

年轻的埃德蒙德·胡塞尔写于1890年但直到1970年才出版的研究，“记号（符号）逻辑论”（*Zur Logik der Zeichen* （*Semiotik* ）），(9) 试图组织符号范畴并回答这个问题，即在何种意义上，语言，我们最重要的符号体系，“推进了，或者相反，再度阻碍了思维”。对符号的批判及其改进被设想成一项遭遇逻辑的紧迫任务：“对符号和艺术性质的深刻洞见使逻辑还设计了记号过程的方法，人类意识还没产生这种为他们的发明设定规则的方法。”1890年的手稿引用了据说正确的《科学理论》的“符号学”一章（第530页）：为实现论文的结构和规范目标，胡塞尔实际上沿用了波尔查诺的例子，他后来称波尔查诺为所有时代中最伟大的逻辑学家之一。人们可以在《逻辑研究》的符号学观念中发现“来自波尔查诺的决定性鼓动”；而《研究》第2卷，其关于一般符号学的重要文章作为一个体系被建立起来，深远地影响了结构主义语言学的发端。如艾马尔·霍伦施泰因暗示的那样，胡塞尔在他自己对波尔查诺的《科学理论》第3卷的抄本第285段的空白处作了几个记录，而且他在符号学一词及洛克论文（指《人类理解论》）的德译版中 (10) 对该词的定义上都划了线。

五

对查尔斯·桑德斯·皮尔士来说，自1863年以来符号的性质就是一个令人喜爱的研究主题（比较第5卷第488页和第8卷第376页），尤其是从其信仰的重要表白——“论新范畴表”开始——它1867年由美国艺术与科学学院出版（第1卷，第545—559页），由此，接着是对1868年《思辨哲学季刊》的两个天才贡献（比较第5卷，第213—317页），最后，是收集起来的他著于1909—1910年的“论意义”的未刊材料（第2卷，第230—232页；第8卷，第300页）。 (11)

值得注意的是，在这位思想家的整个生命中，为其持续努力建立一门符号科学奠基的概念在赢得深度和广度的同时还保持着严格性和统一性。至于是“semiotic”，“semeiotic”，还是“semeotic”，不过在世纪的转折点上形成了皮尔士手稿的表面。就在这时，关于“可能记号过

程的基本种类和本质属性”的 理论引起这位伟大研究者的注意（第1卷，第444页；第5卷，第488页）。如对“符号理论”（第2卷，第277页）的确切定义一样，他插进希腊文semeiotike，使我们追寻洛克的踪迹，其著名论文常被这种理论的信徒参考和引用。除在皮尔士的符号学中发现神奇地丰富的原创性和有益性之外，他还保留着与其先驱——兰伯特，“那个时代最伟大的形式逻辑学家”（第2卷，第346页），其《新工具论》被引用（第4卷，第353页）——的紧密结合，而且，波尔查诺，皮尔士从他知道后者（即兰伯特）“对人类概念的明晰性的有价值的贡献”和他在“4卷本中对逻辑的研究”（第4卷，第651页）。

皮尔士正确地宣称，“据我所知，在划分和开辟我称之为符号学的工作中，我是先驱者后者隐者……而且我发现，对于初到者而言，这个领域太广，工作过于艰辛”（第5卷，第488页）。他是“美国思想家中最富原创性和多才多艺的一位”。(12) 他知道如何得出总结性论述并冒险为建立科学的框架而扫清地盘，这种科学是两个世纪的欧洲哲学思想曾经期待并预见的。皮尔士的符号学大厦包含了意义现象的多样性整体。不管是门户一击，一个脚印，瞬间一呼，一幅画还是一个音节，一次言谈，一次沉默冥想，一篇著述，一次三段论演绎，一种代数公式，一种几何图表，一只风向标，还是一片简单的书签。这位研究者对数种符号体系的比较研究揭示出了仍未被人注意的基本集中和分叉。当他在语词的语音、语法、语汇内容和它们在从句中的安排，在与话语相关的从句中的补充中处理语言的范畴性质时，皮尔士的著作展现出一种特别的敏锐性。与此同时，作者意识到自己的研究“必须扩展到普遍符号学整体”，并且警告他的书信对话者，莱蒂·韦尔柏：“或许你正处在犯错的危险之中，结果使自己的研究过多地限制在语言中。”(13)

不幸的是，皮尔士的大部分著作仅在20世纪40年代才出版，大约在作者逝世20年之后。人们需要将近一个世纪来出版他的著作，然而皮尔士在1866—1867年所作演讲之一的令人惊奇的碎片——“意识和语言”——首次在1958年面世（第七卷，第579—596页）；我们还注意到，皮尔士遗产的大量的片段还未出版。他的著作的缓慢出版，其著作分散或碎片地出现在《查尔斯·桑德斯·皮尔士著作选》（第1—8卷）的迷宫中，很长一段时间阻碍了人们对其箴言的完整而确切的理解，而且不幸的是，使它们不能有效地影响语言科学和符号学的和谐发展。

读者和评论者通常误解皮尔士著作中所介绍的基本术语，尽管它们是理解他的符号理论所必需的，尽管那些术语还是遭到定义（即使有时

是被迫的），而它在作者的文本中意义十分清楚。然而，解释者和解释项的命名引起了不幸的混淆，尽管皮尔士对解释者和解释项作了区分，前者是对信息的接受者和解码者的命名，后者指接受者用来理解他接受的信息的钥匙。在大众看来，皮尔士理论中解释项的独特作用就是通过沉思上下文、澄清每个符号来构成的，而事实上，这位勇敢的符号学“先驱者”要求“首先区分直接解释项，它是解释项是因为它在正确地理解符号本身中得以揭示，而在日常生活中被称为符号的意义”（第4卷，第536页）。换言之，它是“远离其上下文和言谈环境的在符号本身中清楚明了的东西”（第5卷，第473页）。所有的涵义不过是“将一个符号转移到另一种符号体系中去”（第4卷，第127页）。皮尔士搞清了每个符号被转移到其他符号的无穷系列中去的能力，在一定意义上，它们是相互对等的（第2卷，第293页）。

根据该种理论，符号只需要被解释的可能性，即使言说者缺席。因此，疾病的症状也被视为符号（第8卷，第185、335页），而且，医学症状学与符号科学——符号学在某种程度上相毗邻。除论文细节的所有差异外，符号的两部分被分成两个结合的方面，尤其是将符号视为从能指向所指的指称的斯多葛传统，在皮尔士理论中仍强有力。与其符号模式三分法以及他赋予它们模糊名称一致的是：（1）标指是通过有效的邻近性从能指到所指的指称；（2）图像是通过有效的相似性从能指到所指的指称；（3）指号是通过“置入的”、约定的、习惯的邻近性从能指到所指的指称。相应地（尤其比较第2卷第249、292页以下，第301页和第4卷第447页以下，第537页），“指号的存在方式不同于图像和标指的存在方式”。与这两种范畴相对照，指号不是一个对象，如皮尔士试图定义它们一样，它不过是一种必须明显地和它在“复制品”或“实例”形式中的功用区分开来的架构规则。在语言编码中（那些方面的每一个“是一类物而不是单个物”）既证明能指又证明所指的类特征的明晰性为语言的符号学研究开辟了新的视野。

现在，有问题的三分法也引起了错误的看法。人们试图将把人类符号分成三种严格分离的类型的观念归功于皮尔士，然而作者只考虑三种模式，其中之一“支配其他两者”，而且在既定的系统中，它发现自己经常和其他两者或其中之一相联结。例如，一个指号可以包含一个图像或一个标指（第4卷，第447页），往往悦人心意的是，一个表象应该发挥那三种功能中的一种并排除其他两个，或者发挥三种功能中的两者而排除第三个；但最完美的符号是那些在其中图像特征、标指特征和指号特征平等地结合在一起的符号（第4卷，第448页）。要举出一个绝对纯粹的标指或者发现任何绝对缺乏标指性的符号的例证，即便不是不可能也是很困难的事情（第2卷，第306页）。一个图表，尽管它平常具有记号特征，也接近标指的性质，但它主要还是一个图像

（第4卷，第531页）。

在他试图对符号学现象作完整分类中，皮尔士草拟了一张由66个划分和再划分构成的目录来结束自己的持续努力，[14] 这些划分包含“几乎各种记号”行为——这些行为在古代以记号过程（semeiosis）之名而为人所知。日常语言和形式语言的各种类型可以在皮尔士的符号学中找到它们的位置，这种符号学不但强调语言学材料中能指与所指间的符号关系的首要性，而且同时强调图像与标指关系的共存。

六

费尔迪南·德·索绪尔对符号学研究进步的贡献显然不大且较为有限。他对自己直接使用的符合科学和符号学（sémiologie）（有时用signologie）[15] 的态度似乎完全外在于由洛克、兰伯特、波尔查诺、皮尔士和胡塞尔等人开创的潮流。人们可以猜想他甚至从不知晓他们的符号学研究。然而，他在自己课堂上追问道，“为什么符号学到现在还没存在”（第1卷，第52页）？这个可能曾经激励过索绪尔创立方案的先前问题仍然没有得到回答。他关于符号科学的观念仅仅以粗糙的笔记形式出现在我们面前，其中最陈旧的部分可以回溯至1890年，[16] 而且它们在他关于普通语言学的3次课程的最后两次中（第1卷，第33、45—52、153—155页，第170页以下）。

从本世纪末开始，用他自己的话来说，在主要将“约定的符号”铭记在心的同时，他力图获得“符号学体系的正确观念”[17] 并发现“整个一般符号学体系和语言的”特征。[18] 索绪尔最早试图将符号理论应用到语言的语音层面；有着比其后期教说对待同一事情的较高的明晰性，那些论文考虑了声音与观念的关系的存在，现象的符号学价值可以而且应该外在于所有历史前见来加以研究，在我们正在处理的符号学事实范围之内，在同一水平上完全证实了对语言地位的研究（而且甚至必要，尽管被忽视和贫乏地得到理解）。[19] 公式音素 = 价值符号被放在语音符号学（索绪尔在日内瓦大学开始活动时就曾预见过这门新学科）的最前头。[20]

索绪尔一生中唯一被提及的符号学观念是其亲戚及同事，A．纳维勒1901年在一本书中所作的简短总结。[21] 1916年由查尔斯·巴利和阿尔贝特·薛施霭出版的《普通语言学教程》内容来自索绪尔的听众成员所作的笔记，它被编辑大刀阔斧地改写和润色以至于使大师的教义出现了众多错误。眼下，由于鲁道夫·恩格勒精美的批判版，我们才能够比较索绪尔学生们直接的记录并获得他谈话原初内容的更真实和精确的观念。

不像都意识到为符号学奠基的皮尔士和胡塞尔，索绪尔仅谈到未来的符号学。根据他的几名弟子收集的1908—1911年间对其课程所作的笔记，语言首先是一种符号体系，因此它必须作为一门符号科学来加以分类（第1卷，第47页）。这门科学几乎没有发展。索绪尔主张称之为符号学（sémiologie，源自希腊语semeion，符号）。人们不能说这门科学将会怎样，而我们的任务是说出它存在的意义以及语言学将会是这门科学的首要部分，“为了正确地将它置于符号体系中，这将会是语言伟大的符号学特征的一个特殊的例子”（第1卷，第49页）。这门新科学的任务是说出各种体系的差异和它们的共同特征——“存在符号学的一般规则”（第1卷，第47页）。

索绪尔强调语言远非唯一的符号体系这个事实。还有许多符号体系：书写，航海视觉符号，军队喇叭信号，礼仪的手势，仪式，各种习俗（第1卷，第46页以下）。在索绪尔眼中，“习惯具有符号学特征”（第1卷，第154页）。符号体系的置换法则与置换的语言法则完全具有论题的相似性（topical analogies），而另一方面，那些法则将揭示巨大的差异（第1卷，第45、59页）。索绪尔预见了符号的不同性质和它们在社会价值中的某些不相似性：个人的或非个人的因素，深思熟虑之举或无意之举，通过（vis-à-vis）个人和社会意志的独立性与依赖性，无所不在性与有限性。如果人们比较符号的不同体系与语言的话，他就会发现索绪尔所谓的人们尚未觉察到的表层内容；在研究各种习俗或任何其他独立体系时，人们注意到所有体系会产生一个共同研究——对符号具体生命的研究，符号学（第1卷，第51页）。

根据保存下来的索绪尔在1894年准备研究威廉·迪特·惠特尼的未竟之作，“语言不过是符号理论的一个特殊实例”，而这将会是研究符号理论中语言的主要反应——曾经教授并使人知晓符号理论中符号另一个新方面的整体，也就是说，在我们没有发现符号不但是可转换的东西而且其本性决定它注定要被转换之前，符号并不真正为人所知[(22)]（因此，用皮尔士的话来说，符号需要一个“解释者”的参与）。

与此同时，索绪尔提出了与其他符号学体系相对立的“口语符号学非常，“复杂的性质”。根据索绪尔主义理论，那些体系使用至少在所指与能指间有着基本关联的指称符号，皮尔士术语中的图像、记号，如索绪尔后来称谓它们的：“这些记号是一种符号，但不老是完全任意的吗”（第1卷，第155页）？相反，语言是“一种独立的记号系统”。然而，1894年完全约定及“任意”符号是被皮尔士称之为记号（symbol，或legisigns）的东西。根据索绪尔的陈旧笔记，“这些个独立记号”“具有特别重要的与被命名对象无任何感知关联的特征”。结

果是，“任何涉足语言领地的人可以对自己说他已被天堂和尘世间所有的类似性所遗弃”。(23)

尽管索绪尔容易觉察到“任意体系中”符号学的首要关联，他还是断言，这门科学将看到自己领域的拓展，而且很难预言符号学将在何处停止（第1卷，第153页以下）。有着其各自部分价值的国际象棋的游戏“规则（grammar）”授权索绪尔比较游戏与语言并得出结论说，在那些符号学体系中，“同一性概念与价值概念交织在一起，反之亦复如是”（第1卷，第249页）。根据索绪尔敏锐地在20世纪初作的一个笔记，看来就像在“语言学的族系领域”中一样，神话研究的关键问题恰恰与同一性及价值联结在一起：当我们讨论并不存在的事物，比如一个语词，或者神话人物，或者字母表的字面意义（这些只是哲学意义上的不同的符号形式），在符号学层面上，思想全部的歧义都源自对同一性的不充分的反思，或者源自对同一性特征的不充分的反思。“像所有其他记号一样，那些没有意识到它的记号都从属于同一变化和同一法则……它们都是符号学的部分”。(24) 索绪尔在其1908—1909年课程中采用了本身“在任何时候”（a nul moment）（第2卷，第277页）都不存在的符号学存在（semiological being）观念，他在课程中宣称“通过它们真正共存的相互确定的价值”，而且还认为并无孤立的符号学存在，而这样一种确定仅在同时发生的层面才出现，“因为一种价值体系不能跨越各个时代的演替”（第2卷，第304页）。

索绪尔生命中最后20年的符号学原则展现了他惊人的韧性。一个不屈不挠的主张开始了以上引用的1894年纲要。作为符号的对象从不两次是“同样的”（le mĕme）：一个对象立刻需要一次检验或一个最初的习俗来知道我们可以在何种限度内或以何种名义称之为同样的；在那里它与日常对象存在基本差异。那些笔记坚持“永恒的消极差异丛（plexus of eternally negative difference）”，符号学价值世界中非偶然性的终极原则。在处理符号学体系时，索绪尔试图“排除先前的例外”，并像1894年笔记一样，他满意地提到棋盘与语言的同时状态。“语言的反历史特征”问题甚至成为他1894年最后笔记的标题（第2卷，第282页），而且人们可以将语言及所有创造性符号（*créations symboliques*）的符号学内容添加到他的思想中去。(25) 这就是索绪尔主义语言学中交织在一起的两个原则——符号任意性和体系顽固的“静态”观念——它几乎阻碍了这位大师曾经预见和期待的一般符号学的发展（比较索绪尔，第1卷，第177页以下）。

现在，由于谨慎地比较了语言和交响曲，索绪尔证实了对所有偶然及个别变化仍然有效的符号学关键的恒定性观念：音乐作品是一种独立

于由它构成的演奏的多样性事实："演奏并不达到作品本身。"正如索绪尔指出的，"一个符号的完成并不是它的本质特征"，"一次对贝多芬奏鸣曲的演奏不是奏鸣曲本身"（第1卷，第50页，第53页以下）。我们正在处理语言与话语的关系和作品的"单义性"及其个别解释的多样性间的相似性联结。错误的是，在巴利薛施霭编排的文本中，那些解释被描述成"演奏者可以犯的错误"。

索绪尔一定曾经思考过，"任意"符号在符号学中有其基本地位。但在他学生的笔记中寻找巴利－薛施霭文本给出的断言毫无用处，这个断言即"完全任意的符号比其他符号更能实现符号学过程的目标"（第1卷，第154页）。在其扩张主义科学观中，索绪尔在科学形成过程中走得更远，以至于他承认"由形式构成的一切事物都必须进入到符号学中"（在上述引文中）。这种主张似乎在期待拓扑学学者雷勒·托姆的当代观念，后者曾怀疑人们可否不立刻建立一种"独立于底层空间具体特征的一般形式理论"。(26)

七

在给纽约市语言学圈所作的演讲中，哲学家恩斯特·卡西尔简洁明了地定义了语言科学及各种语言与符号科学及各种符号的关系，而且指出，"语言学是符号学的一部分"。(27)

毫无疑问，符号属于一个在某些方面同我们环境其他部分有区别的领域。在考虑符号各种类型间的类属特征及其集中与交叉的时候，该领域的所有部分都需要探索。任何限制符号学领域并将它排除在特定类型的符号之外的企图都威胁将符号科学分为两个和谐的学科，在其最广意义上即符号学而在另一个方面，也有同样的名称，不过是在其较窄的意义上来使用的。例如，人们应该将我们称之为"任意"符号研究提升为一门具体科学，譬如，如皮尔士论证的，那些语言科学（因此它是被假定的），甚至语言学符号都可以轻松地与图像和标指发生关系。

那些视语言体系为唯一值得成为符号科学对象的人们参与循环论证了。事实上，那些坚持将同语言有着不同组织方式的符号排除在符号学领域之外的语言学家的自我中心主义将符号学还原为语言学简单的同义词。然而，限制符号学广度的努力有时甚至走得更远。

在语言所有层面和所有方面，符号的两个方面，能指与所指间的相互关系仍然强烈，但很明显的是，所指特征和能指的构架（structuring）根据语言学现象而改变。在知觉语言声音中右耳的优先作用（更恰当地，大脑左半球的优先作用）是其符号学价值的首要

证明，而且所有语音要素（不论它们是显著特征，或是分界特征，或是文体特征，甚或严格多余的要素），每个都具有其自身所指作为适当的符号发挥功用。每个更高层面都带来新的特殊意义：本质上，它们通过攀登从音素到语素，从语素到语词（具有它们所有语法和语汇等级），然后经过句法结构的各个层面到句子，而后从句群到话语，最后到对话中的话语系列间的梯子来发生改变。其自身清晰具体的属性及其对编码规则和上下文要求的顺从度刻画了这些连续阶段的每一个阶段。与此同时，每一部分都尽可能地参与了整体意义。知道何为语素，何为语词，何为句子，或者何为既定话语问题对所有这些部分都同等地有效。诸如句法段，独白或者对话等相对复杂的符号并不改变在任何语言现象中，一切事物都是符号这个事实。除功能与广度差异外，这种显著特征或者整个对话全部从属于一门科学，即符号科学。

对天然语言与形式语言的比较研究，首先是对逻辑和数学的比较研究，也属于符号学。在这里，对编码和上下文间各种关系的分析已经开辟了广阔的视野。而且，语言同“次级模型体系”，特别是遭遇神话，可望大丰收并且号召精英们（able minds）从事试图包含符号学文化的类似工作。

在涉及语言问题的符号学研究中，人们将不得不提防将语言特征粗鲁地运用到其他符号体系中。同时，人们必须避免研究符号（它们几乎不像语言）体系的符号学并且追随放逐活动以至于能揭示出假定的语言本身的“非符号”层面。

八

艺术长时间地逃离了符号学分析。但仍毫无疑问的是，所有艺术，不论本质上是时间的比如音乐和诗歌，或基本上是空间的比如绘画与雕塑，或是融合的，时空的，比如戏剧或舞台表演或放映电影，都与符号有关。谈及一门艺术的“规则”（grammar）不是在运用一个无用的隐喻：关键是，所有艺术都暗含了一种两极组织和意义范畴，这些范畴奠基于作记号的和未作记号的术语的对立上。所有艺术都与一套艺术习俗有关。有些是一般的，例如，我们可以举出作为塑形艺术基础的并列数字且在一幅画和一尊雕像之间作出本质区分。对艺术家及其工作的直接接受者而言的有影响的甚或其他强制的习俗，都是民族和时代风格施加的。作品原创性发现自己受支配既定时代和既定社会的艺术编码的限制。艺术家的反抗，同对某种必需规则的信仰一样，在其同时代人看来，不过与试图革新者想要动摇的编码相关。

如果这种比较研究与日常语言相关，而不直接与口头艺术（口头艺术

是日常语言的转换体系）相关，那么，艺术与语言遭遇的尝试可能会失败。

既定艺术符号具有皮尔士描述的三种符号学模式的每一个印记；然而，它们可能接近记号、图像和标指，但首先显而易见的是，其涵义（significance）（semeiosis）寓居于它们的艺术特征中。什么构成这种具体特征？1885年，一位年轻大学生，吉纳德·曼利·霍布金斯最清楚地回答了这个问题："诗歌的人工部分，或许我们应该正确地说，所有技能将自己还原为排比原则。诗歌的结构就是连续排比的结构。"[28]

这种"技能"被添加到由皮尔士建立的符号学的三一组（指图像、标指及记号）中。三一组以两个成双的对立为基础：连续的/相似的和真实的/被置入的。符号两种要素间的邻近性在标指中是真实的但在记号中是被置入的。现在，代表图像的真实相似性发现可以合逻辑地预见到自己与规定技能的被置入相似性有关，而且恰恰因为这个原因，后者适合现在永远是四部分实体的整个符号学模式。任何和各个符号是一种指称（追随著名的*aliquid stat pro aliquot* ）。这位大师及诗学理论家吉纳德·曼利·霍布金斯暗示的排比是一种从一个符号的全部或至少它的两方面（能指或所指）之一到另一个符号的指称。如我们在只有"工具"存在的隐喻例子中所看到的那样，被索绪尔命名的两个"相互关联"的符号[29]之一回溯至存在于上下文中或被暗示的另一个。索绪尔在日内瓦任教授期间所完成的唯一写作，一部关于重复古代文学的富有洞察力的作品本来可以革新世界范围内的诗学科学，但它被不合时宜地藏了起来，甚至到了今天，只有通过让·斯塔罗宾斯基令人心醉神迷的引用，我们才得以知晓他已十分陈旧的笔记。该作品说出了印欧诗学中的"'耦合'，即偶数重复"，它考虑了对"要么建立了声音系列（如一个需要其'反元音'的元音），要么使它们成为涵义系列的语词的语音实质"的分析。[30]在艰难地努力为"发现自己天然地彼此召唤的"符号配对时，[31]诗人们不得不控制传统的"编码架构"，即首先他限制认同的相似性规则，包括已被接受的许可（或者，如索绪尔那样，称之为某些变化中的事情），然后限制规定整个文本中的相应部分的分类法则，最后限制对与时间进程有关的重复要素施加影响的秩序。[32]在同一上下文中，作为所有技能显著特征的"排比"是一种符号学事实向对等事实的指称。它包括这种情况，其中指称的目标仅仅是一种省略的暗示。这两种属于同一上下文的无误排比允许我们补充皮尔士在其符号学三一组中得出的时间体系，"图像具有属于过去经验的存在……存在于将来"（第4卷，第447页；第2卷，第148页）。这种技能保留了在其共同背景中两排比间的非时间范畴的相互关联。

史塔文斯基从不倦怠于重复“相似性原则支配了音乐”。(33) 在音乐艺术中被认出的对应要素，在既定习俗中，相互对等或彼此对立。这些要素构成首要的（如果不是唯一的）符号学价值——“体现超音乐的意义”，根据音乐学者利奥纳德·迈尔的描述：在具体音乐风格背景中，一个音调或音调群暗示——引导有经验的听众期待——将在该音乐绵延中或多或少规定的点上来临的另一个音调或音调群。(34) 这种对相继东西的指称被作曲家感知为音乐符号的性质。在阿诺德·勋伯看来，“作曲就是对主旋律的将来投下一瞥”。(35) 音乐“技能”的三种基本运用（operation）——期待、回顾和整合——使我们想起一个事实，即它是艾伦费尔斯于1890年对旋律乐节的研究，对他而言，该项研究不但是集置概念而且还是对音乐符号分析的确切介绍：“在时间的形式性质中，只有一个要素能够合逻辑地在知觉表象的行为中被给出，而其他则作为有用的记忆映像（或者作为将来期待的映像）。”(36) 如果在音乐中本质关系问题胜过图像秩序趋势且能够将它们还原为虚无，那么，另一方面，表象功能就容易在空间视觉艺术的必然历史中涌现出来。(37) 然而，抽象画的存在及其巨大成功是不争的事实。无疑，在象征派绘画中扮演非描述角色的各种色彩和几何范畴间的“回复”变成了抽象绘画中仅有的符号学价值。在一幅画中发挥作用的支配空间范畴体系的对立和对等法则提供了通过一个学派、一个时代、一个民族的编码而置入动人的相似性实例。现在很清楚的是，如在所有符号学体系中那样，习俗一般建立在使用和选择可感知的潜能之上。

代替激起音乐乐节的听众期待及回顾的时间序列，抽象画使我们意识到联结并交织在一起的“相互关联”的同时性。在抽象画中，引导我们从目前音调到期待音调或记忆音调的音乐指称被成问题要素的相互指称所取代。在这里，尽管整部作品的观念在所有部分得到了强调，部分与整体的关系还是需要一种具体涵义。部分的形成方式揭示出它们与整体的一致性，而且在整体与部分之间创造了一种从部分到整体或相反的潜在指称。在遵循传统比喻定义的同时，人们可能意识到这种相互指称的重复过程（synedochic procedure），就像伊西多罗斯·希斯帕伦西斯所言：“Synecdoche est conception，cum a parte totum vel a toto pars intellgegitur．”(38) 简而言之，涵义为“技能”的所有表现奠基。

九

作为总结，我们主张一种同义反复的公式：符号学或者符号科学有权利和责任研究符号体系及其各种类型的结构并阐明它们的各种等级关系，它们的功能网及其所有符号共同和不同的属性。编码与信息间，或者能指与所指间的多样性关系，决不能证明将符号的某些类型排除出符号学研究的任意或个别企图的正当性，譬如，和那些避免了“社会化检验”的符号一样，非任意的符号在一定程度上仍然是个别的。由于它是符号科学这个事实，人们呼吁符号学涵括所有符号类型。

---

(1) 埃米尔·本维尼斯特：《语言学发展一瞥》（巴黎：学院派题名及纯文学〈Academie des inscriptions et belles-lettres〉，1963）。

(2) 约翰·洛克：《人类理解论》（1694），第4卷，第21章，第4部分。

(3) 让·亨利·兰伯特：《新工具论，或对真理符号的研究和谬误与假象的区分的思索》第1—2卷（莱比锡，1764）；再版：《哲学笔记》第1—2卷，汉斯维纳·阿伦特编（希尔德斯海姆，1965）。

(4) 对照马克斯·E．艾森瑞：《乔纳森·海因里希·兰伯特与当代科学哲学》（慕尼黑，1942），第7、12、48、82页。

(5) 查尔斯·桑德斯·皮尔士：《选集》第1卷（剑桥，马萨诸塞，1933），第588页，对该版第1—3卷进一步参考，文中已给出插入的相应卷数与页码。

(6) J．M．赫内朗斯基："语言哲学"，《1803—1806年小说集手稿》（巴黎，1897）。

(7) 耶日·布罗尼斯拉夫·布劳：《朗斯基哲学概要》（罗马，1969）。

(8) 贝纳德·波尔查诺：《科学理论，详尽而全面地重新描述逻辑的尝试与对迄今为止的耕耘的重视》第1—4卷（苏尔扎巴克，1837；沃尔夫冈·舒尔兹编辑再版，莱比锡，1930—1931）。

(9) 埃德蒙德·胡塞尔："论符号逻辑"，《全集》第12卷（海古，1970）。

(10) 艾马尔·霍伦施泰因：《语言学、符号学与解释学：关于结构主义现象学的总结发言》（法兰克福，1976），第206页，注解9。

(11) 引用艾尔文·C．李普：《查尔斯·皮尔士致莱蒂·维尔柏的信》（新哈文，1953），第40页。

(12) 雅各布森："追寻语言的本质"，《选集》第2卷，第345页以下（在本卷中）。

(13) 李普：《皮尔士书信集》，第39页。

(14) 李普：《皮尔士书信集》，第51—53页。

(15) 见费尔迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，鲁道夫·恩格勒编（威斯巴登，1974）第2卷，第47页以下，对该版（第1版，1967，第2版，1974）的进一步参考，文中已给出插入的相应卷数与页码。

(16) (17) 罗伯特·哥德尔：《费尔迪南·德·索绪尔〈普通语言学〉手稿的来源》（日内瓦，1957），第275、49页。

(18) “未刊注释”，《费尔迪南·德·索绪尔手册》12卷（1954），第71条。

(19) (20) 雅各布森：“对惠特尼的语言科学原则的世界回应”，《选集》第7卷，第288页以下。

(21) 阿德里安·纳维勒：《科学的新分类，哲学练习曲》（巴黎，1901），第5章。

(22) (23) 雅各布森：“世界回应”，《选集》第7卷，第228页。

(24) 对照让·斯塔罗宾斯基：《格言之格言：费尔迪南·德·索绪尔的安排》（巴黎，1971），第15页。

(25) 对照由其由德艾柯·希尔沃·阿瓦列出版的笔记，“‘记号’注释”，《工具批判》，19章，（1973），第28—38页，比较C．Bouazis编的《文本理论论文》中D．S．阿瓦列的《索绪尔叙述符号学》（巴黎，1973）。

(26) 勒内·托姆：“语言学，语形学学科”，《批判》第30期，第244

页以下。

(27) 恩斯特·卡西尔：“现代语言学中的结构主义”，《语词I》（1945），第115页。

(28) 吉纳德·曼利·霍布金斯：“诗学小说”（1865），《季刊与论文》（伦敦，1959），第84页。

(29) 斯塔罗宾斯基：《格言》，第34页。

(30) (31) (32) 斯塔罗宾斯基：《格言》，第21—31页以下、55、47页。

(33) 伊果·史塔文斯基：《六次课程形成中的音乐诗学》（剑桥，马萨诸塞，1942）。

(34) 奥纳德·B．迈尔：《音乐，艺术和观念》（芝加哥，1967），第6页以下。

(35) 让·迈艾迦德：《阿诺德·勋伯12音位原理发展之研究》（哥本哈根，1974）。

(36) 克里斯汀纳·冯·埃伦费尔斯：“论‘集置’”，《科学哲学季刊》第14期，3章（1890），第263页以下。

(37) 对照雅各布森："论视觉符号和听觉符号"和"论视觉符号与听觉符号的关系"，《选集》第2卷，第334—344页（这两篇文章的结合版出现在该卷的第27章）。

(38) 对照海因里希·劳斯伯格：《文学修辞手册》（慕尼黑，1960），第572段。

论翻译的语言学 (1)

［美］雅各布森/文　曾誉铭/译

在伯特兰·罗素看来，"没有人能理解语词'干酪'，除非他熟知干酪的非语言学内容"。 (2) 然而，如果我们遵循罗素的基本箴言并"强调传统哲学问题的语言学内容"，那么我们不得不说没有人能理解英语语词干酪，除非他熟知该词在英语词汇编码中的意义。烹调中较少用干酪的文化的任何代表都会理解英文语词干酪，如果他意识到在该语言中其意为"由压制凝乳制成的食物"并至少熟知凝乳的语言学内容的话。我们从未品尝过神的食物或甘露，而且只熟知神之食物，甘露和神——它们神话中的使用者之名——等语词的语言学内容；但我们理解那些语词并知晓在何种语境中使用它们。

干酪，苹果，甘露，熟知，但是，仅仅以及任何诸如此类的语词或短语的意义肯定是一种语言学——更精确和狭窄地说——一种符号学事实。反对那些不将意义赋予符号而是事物本身的人们的最单纯而真实的论据是，没有符号就没有意义。人们不能因为熟识切达干酪或卡门贝干酪而没有文字编码的帮助就能推断出语词"干酪"的意义。介绍一个陌生的语词需要众多语言学符号。单单用手指不能教导我们干酪是否是既定样本、任何一箱卡门贝干酪、一般卡门贝干酪、任何干酪，奶制品，食物，点心或者任何一箱不相关东西的名称。最后，一个语词仅给问题中的事物命名，还是它暗示了诸如供品，出售，禁止或者诅咒的意义呢（用手指确实可以指诅咒；在某些文化中，特别是在非洲，它乃一种不祥的手势）？

对无论是使用语言学语词还是日常语词的我们而言，任何语言学符号的意义即将其翻译成某些更深远的可供选择的符号，尤其像最深入地研究符号本质的皮尔士坚持宣称的那样， (3) 一种"意义在其中得到更充分的发展的"符号。只要人们需要更高的明晰性，术语"单身汉"就可

以转化成更明晰的名称“未婚男子”。我们区分了翻译文字符号的3种方法：它可以被翻译成同一语言中的其他符号，另一种语言，或者另一非文字符号体系。这3种翻译有不同的分类：

（1）语言内翻译或重述即通过同一语言的其他符号来解释文字符号。

（2）语际间翻译或适当翻译即通过其他语言来解释文字符号。

（3）符号间翻译或变形即通过非文字符号体系来解释文字符号。

语词的语言内翻译要么使用另一个多少有点同义的语词或求助于婉转陈述。但作为规则的同义并不是完全等同的，例如，“每一个独身者都是单身汉，但并非每一个单身汉都是独身者”。人们可以只用编码单位的对等组合物来充分地解释语词或惯用短语，简洁地说，最高层次的编码单位，这种对等组合物即指称该编码单位的信息：“每一个单身汉都是未婚男子，而且每一个未婚男子都是单身汉，”或者“每一个独身者不一定结婚，而且每一个不一定结婚的人是独身者。”

同样，在语际翻译层面上，通常编码单位间并没有完全的对等物，但信息可以充分解释相异编码单位或信息来发挥作用。英语语词干酪不能完全等同其标准俄语同拼法异音异义的字syr，因为乡村干酪是干酪但不是syr。俄国人说：“prinesi syru i tvorogu（带来干酪和〈原来如此〉乡村干酪）。”在标准俄语中，仅仅在使用发酵素时，人们才将由压制的凝乳制成的食物称为syr。

然而，更通常的是，在一种语言向另一语言的翻译中，并不是其他语言中分离的编码单位而是其他语言中的全部信息取代了该语言中的信息。这种翻译就是报道的话语：译者重新编码并传送有其他来源的信息。因而翻译涉及两种不同编码中的两种不同对等物。

差异中的对等是语言最重要的问题，也是语言学最关心的事情。像任何接受文字信息的人一样，语言学家是它们的解释者。如果其符号不能翻译成同一体系或不同体系的其他符号的话，那么语言科学就不能解释语言学实例。两种语言的对比暗示了对其相互可译性的检验；广为传播的语际间交流实践，特别是翻译活动，必须经常接受语言科学的监督。在其内涵和外延中通过谨慎地比较定义所有相应单位来高估有差别的双语词典的急迫之需，理论和实践的意义是件困难的事情。同样，在其选择和划定语法概念中，有差别的双语语法应该定义什么使这两种语言统一并有了差异。

在充满复杂性的翻译理论及实践中，人们时常通过宣称不可译性的教条来解开戈尔迪之结（戈尔迪之结，古代费吕加国王戈尔迪〈Gordius〉的Gordian knot，按神谕，能解开此结者即可为小亚细亚国王，后来被亚历山大大帝解开——译者注）。人们认为，本雅明·沃尔夫生动地想象的“Everyman先生，天生的逻辑学家”，实现了以下的些微推理：“对那些其语言背景提供了不同公式的言说者而言，事实是不同的。”(4) 在俄国革命的最初岁月里，有些狂乱的空想家曾在苏维埃周刊上赞成彻底修改传统语言特别是清除诸如“日出”或“日落”这种误导性表达。然而我们依然没有暗示反对哥白尼理论就还使用托勒密比喻，而且，仅仅因为任何符号能翻译成一种在我们看来它似乎充分地发展成为精确符号的符号，我们就能轻易地将我们关于日出和日落的日常言谈转化成地球转动的画卷。

能够说一种既定语言暗示能够讨论该种语言。这种元语言活动允许修改和重新定义使用的词汇。尼尔斯·波尔带来了两个层面的补充——对象语言和元语言：所有定义得好的实验证据必须用日常语言来表达，“在其中每一个词的实践运用与对它的严格定义的努力具有补充关系”。(5)

在存在的任何语言中，所有认知经验及其分类都是可传达的。只要有缺陷，就可通过借词或借译，创造新词或语用转换，最后是婉转陈述来规定和扩充术语。然而，在西伯利亚东北部的楚科奇人新生的文学语言中，“螺丝钉”被译为“转动的钉子”，“钢”被译为“硬铁”，“锡”被译为“薄铁”，“粉笔”被译为“书写肥皂”，“手表”被译为“锤打的心”。甚至看来矛盾的婉转陈述，如“电动马车”，无马街车的第一个俄语名称，或者“飞行的汽船”，Koryak术语中的飞机，只是因为在双重矛盾修辞法中并无语用的“噪声”和不安——“冷的牛排和猪肉热狗”，仅仅命名了马车的电动相似物和汽船的飞行相似物但并不阻碍交流。

语言中很多的语法设施使对包含在原文中的整个概念信息的字面翻译不可能。新连接词——“和/或者”——数年前它曾在一本诙谐书《联邦散文——如何用和/或者为华盛顿写作》(6) 中得到了讨论——补充了传统连词“和”，“或者”。在这三个连词中，只有最后一个在某种萨莫耶德语言中出现过。(7) 除发明连词的差异外，所有在“联邦散文”中观察到的信息的三种类型显然可以译成传统英语和该萨莫耶德语。联邦散文：（1）约翰和彼特，（2）约翰或彼特，（3）约翰和/或彼特会来。传统英语：（1）约翰和彼特或者其中之一会来。萨莫耶德语：（1）约翰和/或彼特两个都会来，（2）约翰和/或彼特，其中之一会来。

如果在既定语言中缺乏语法范畴，那么可以用词汇方法将其意义译成

该种语言。如可以用数："两兄弟"来帮忙翻译古俄语brata的双重形式。当我们用缺乏这些范畴的语言来翻译具有特定语法范畴的语言时，要忠实地保持原文更加困难。当我们将英文句子"她有兄弟"译为区别双数和多数的语言时，我们被迫要么在两种陈述"她有两个兄弟"——"她有多个兄弟"中作出自己的决定，要么留给听众去决定并说："她要么有两个兄弟，要么有多个兄弟。"还有，在将没有语法数的语言译成英语时，人们不得不选择两种可能性之一——兄弟或兄弟们或者使该信息的接受者遭遇两重选择的境地：她要么有一个兄弟，要么多于一个兄弟。

如弗朗茨·博厄斯巧妙地观察的那样，语言的语法模式（与其词汇内容相反）决定了必须在既定语言中得到表达的每次经验的内容："我们必须在那些方面作选择，或此或彼必须被选择。"(8) 为了准确翻译英语句子"我雇了一名工人"，一个俄国人需要补充信息，该行动完成与否以及该名工人是男性还是女性，因为他必须在动词的完成与非完成——*nanjal* or *nanima* ——间以及在阳性名词与阴性名词——*rabotnika* or *rabotnicu* ——间作出选择。如果我问该英语句子的说话者该工人是男性还是女性，我的问题可能被认为无关紧要或者随意的。但是在该句的俄文版中，回答该问题是必须的。另一方面，无论选择何种俄文语法形式来翻译引用的英语信息，翻译将不会回答我雇用或已经雇用该工人与否，或该工人是固定工还是临时工（a orthe）这样的问题。由于英语需要的信息同俄语语法模式不同，我们就面对两套迥异的选择境地；因此将英语的一系列句子和同样孤立的句子翻译成俄语或者相反都可能完全丧失其源初内容的信息。日内瓦语言学家S．I．卡尔塞夫斯基曾经用不讨人喜欢的货币交易的环形系列比较过递增的损失。而明显的是，信息内容愈丰富，信息损失愈少。

语言本质上在它们必须传送而非它们应该传送什么上不同。既定语言的每一个动词绝对会提出一套是非问题，譬如：叙述的事件完成与否？叙述的事件优先于话语事件与否？自然地，本地的言说者与听众的注意力将会持续集中在他们的文字编码中必需的这些问题上。

在其认知功能中，语言几乎不依赖语法模式，因为我们经验的定义与元语言运用具有补充关系——语言的认知层面不但允许而且直接需要重新编码的解释，即翻译。任何对认知资料不可说或不可译的假定将会是一个术语矛盾。但在笑话、梦、魔术中，简洁地说，在人们称为日常文字神话的东西，最重要的是在诗学中，语法范畴具有高的语义学内容。在那些条件下，翻译问题变得更加混乱和具有争议。

甚至仅作为形式被经常引用的语法性范畴在话语共同体的神话态度中扮演了重要角色。在俄语中阴性不能命名阳性，阳性也不能规定阴

性。它们的性别促发了解释无生命名词的拟人及隐喻方法。莫斯科心理学学院（1915）的一项测试表明，容易将工作日拟人化的俄国人坚持将星期一、星期二和星期四视为阳性，并将星期三、星期五、星期六视为阴性，而没有意识到这种分类是由于前三个名称的阳性与其他阴性对立。在某些斯拉夫语言中，代表星期五的语词是阳性而在其他语言中是阴性的事实在相应民族的寓言传统中得到了反映，这些民族的星期五仪式就不同。广为传播的俄国迷信，即掉下小刀预示男客而掉下叉子预示女客是由俄语中小刀的阳性和叉子的阴性决定的。在斯拉夫和其他语言中，“白昼”是阳性而“夜晚”是阴性，诗人们将白昼描述成黑夜的爱人。俄国画家列宾对德国艺术家将锡刻画成一个女人感到困惑：他没有意识到“锡”在德语中是阴性（*die Sünde* ）而在俄语中是阳性（*grex* ）。同样，一个俄国儿童在阅读德国故事的译文时震惊地发现明显是妇人的死亡（俄语*smert* '，阳性）被描绘成一个老男人（德语der Tod，阳性）。我姐妹的生活，鲍里斯·帕斯特纳克的一本诗集的标题在俄语中是自然之事，因为俄语中“生活”是阴性，但足够使试图翻译那些诗歌的捷克诗人约瑟夫·哈罗绝望，因为在捷克语中该名词是阳性。

斯拉夫文学开端时首先出现的问题是什么呢？很奇怪的是，在保留性之象征时译者的困难以及该困难认知的无关性好像是最早的斯拉夫原著（斯拉夫字母和圣餐仪式的创立者哲人康斯坦丁在860年早期所译并最近由安德烈·瓦兰特校补和解释的《福音书》的前言）中首要的主题。(9) 这位斯拉夫传道者说道，“当希腊文被译成别的语言时，不能总是同一地再生，这发生在所有被翻译的语言身上”。如希腊语中的阳性名词河流（*potamos* ）和星辰（*astēr* ）在别的语言中是阴性，如斯拉夫语中的*rěka* 和*zvězda* 。根据瓦兰特的评论，在用斯拉夫语翻译马太诗篇两章（7：25和2：9）时，这种分歧抹煞了河流与魔鬼的象征同一性以及星辰与天使的同一性。但对这种诗歌障碍，康斯坦丁截然反对大法官狄奥尼索斯的箴言，后者号召首先注意认知价值而不是语词本身。

在诗歌中，文字等式成为文章的建构性原则。句法和语形学范畴，词根和词缀，音素及其合成物（显著特征）——总之，任何文字编码的要素——根据相似性原则遭遇，并列，进入相邻关系而且对比和具有其自主的涵义。音素相似性被理解成语义关系。双关语（pun），用更博学或者更精确的术语——双关语（paronomasia）统治着诗歌艺术，而且不管其规则是绝对的还是有限的。根据定义，诗歌是不可译的。仅创造性的置换是可能的：要么是语言内置换——从一种诗歌形式到另一种诗歌形式，要么语际置换——从一种语言到另一种语言，要么最后是符号间置换——从一种符号体系到另一种符号体系（从文

字艺术到音乐、舞蹈、电影或绘画）。

如果我们把传统公式*Traduttore* ，*traditore* 译为英语“译者是背叛者”的话，我们会使意大利押韵的箴言丧失其全部双关价值。因此一种认知的态度迫使我们将这句格言变成更明晰的陈述并回答这些问题：何种信息的译者？何种价值的背叛者？

---

(1) 原版于《论翻译》，Reuben A．Brower编（哈佛大学出版社，1959年）。

(2) 伯特兰·罗素：“逻辑实证主义”，《国际哲学评论》第4期（1950年），第18页，比较第3页。

(3) 约翰·杜威：“皮尔士的语言学符号理论，思想及意义，”《哲学期刊》第43期（1946年），第91页。

(4) 本雅明·李·沃尔夫：《语言，思想和现实》（剑桥，马萨诸塞，1956年），第135页。

(5) 尼尔斯·波尔：“论因果观念与补充观念”，《辨证》第1期（1948年），第317页以下。

(6) 詹姆士·R．马斯特森、温德尔·布鲁克斯·菲利普：《联邦散文》（礼拜山，1948年），第40—41页。

(7) 对照鲁特·博格斯兰德：“Finsk-ugrisk og almen sprakvitenskap，” *Nordsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 第15期

（1949年），第374—375页。

(8) 弗朗茨·博厄斯：“语言”，《一般人类学》（波士顿，1938年），第132—133页。

(9) 安德烈·瓦兰特：“马太斯拉夫观前言”，《斯拉夫练习曲评论》第24期（1948年），第5—6页。

作为认知、想象及情感的隐喻过程 (1)

［法］保罗·利科/文　曾誉铭/译

本文将集中讨论隐喻理论的无限领域中的一个具体问题。由于包含着诸如“意象”和“情感”等术语，因而听起来它只是心理学的。我倒认为它发轫于隐喻的语义学理论和意象及情感心理学理论的边缘。说到语义学理论，我指的是考察隐喻通常提供不可译之信息的能力，以及相应地对它宣称为现实提供真实洞见的考察。我致力于讨论的问题是，如果没有包含通常被描绘为心理学环节的“意象”和“情感”作为其必要的构成要素，那么这种考察能否得以完成。触目所及，仅仅在那些认为隐喻性语句没有丰富价值并因而没有真理诉求的理论中，所谓的意象和情感才被鼓吹为替代性的解释要素。说到替代性解释，我指的是，将未经证实的隐喻性语句的意义追溯为它们呈现意象流并引发情感的能力，以至于我们错误地视其为真正的信息和对现实的新颖洞见。我认为，不仅对于否定隐喻有任何揭示性价值和真理诉求的理论来说，意象和情感才有权威性功能。我反而想说明，如果没有意象和情感，即没有给那些看来只有心理学特征的东西分配语义学功能，而且不理会某些外在于隐喻的丰富内核的伴随性因素，那么由I．A．理查兹在《修辞哲学》中、布莱克在《模型与隐喻》中以及贝德斯莱、伯格林和其他人首创的隐喻理论就不能实现自己的目标。如果我们把“意义”理解为表达的客观内容，而把“表象”理解为以意象和情感形式出现的心灵实在的话，那么看来这种观点与建构好的——至少在弗雷格的著名文章《意义与指称》及胡塞尔的《逻辑研究》中——意义与表象的二元论背道而驰。但问题是，隐喻的意义功能没有检测二元论甚至在逃避二元论。

亚里士多德首次对隐喻的能言善道的论述已经暗示了（我称为之）想象（包括情感）在隐喻的意义建构中的语义学作用。他谈到使话语如此显现的一般的语汇即措辞、言说艺术及表达风格等，隐喻只是其中的一种。他还说，创造好的隐喻依赖于沉思相似性的能力。而且，这种好的隐喻的生动性在于它们能够把呈现的意义“置于眼前”。这里说的是一种图示性维度，人们可以称之为隐喻的意义的刻画功能。传统的修辞证明，暗示贯穿了涉及隐喻的语义学地位的任何具体理论。尽管修辞赋予话语准身体性的外在化，“言说的形象”暗示了，在隐喻中，像在其他修辞或措辞中一样，通过呈现经常刻画人类面部表情、“形象”的形态和特征，话语假定了身体的性质。通过为文本提供形象，修辞让话语显现。当他在一般交往模型中把“诗”的功能描绘成为了文本自身的物价稳定措施时，罗曼·雅各布森作了类似的解释。同样，保加利亚的新修辞学理论家茨维坦·托德罗芙把“形象”定义为话语的可视性。格拉特·格内特在《形象I》中谈到了作为“语言的内在空间”的偏离。他说，“简单日常的表达没有形式，（言说的）形象有一些”。我非常清楚地意识到，这些只暗示了问题而没有提出陈述。而且，我还意识到他们给事实增添了困难，即他们打算隐喻地谈论隐喻并介绍一种遮蔽问题的循环论证。但“隐喻”这个词本身并不是一种隐喻，一种空间替代及转换的隐喻吗？我们谈到的“言说的形象”（隐喻）是否恰好必然包含了空间性隐喻还大有问题。我们怎样来正确地评价想象和情感的语义学作用呢？正如亚里士多德在谈到创造好的隐喻就是沉思相似性或者（根据其他有些翻译）就是对相似之处的洞见那样，看来正是相似性作用暗示了图示性或象征性环节。但为了正确地解释隐喻中的相似性作用并恰当地介绍图示性或象征性环节，有必要简要地回忆一下与古典修辞传统对立的隐喻理论在语义学层面上所经历的变异，该传统根据偏离来正确地描述隐喻。但这种偏离仅仅被错误地归结为分类。不给某物以通常的普通名称，相反，却借用一个亚里士多德用语中的“外来”名称来给它命名。这种名称转换的基本原理被理解为事物本身的客观相似性或理解事物的态度的主观相似性。由于涉及这种转换的目标，它要么被视为填补语汇的空白，从而为决定新事物、新观念及新经验的正确命名的经济原则服务；要么被视为修饰话语，从而为意在说服和取悦的修辞性话语的主要目的服务。

当马克斯·布莱克把它描绘为语义学理论的互动理论（与替代性理论相对立）时，相似性问题得到了新的论述。隐喻的意义承担者不再是词而是整个句子。这种互动过程不仅仅是词与词的替换，名称与名称的替换——严格说来它只定义了转喻——而且是逻辑主词与谓词间的互动。如果隐喻是偏离——这一点不但没有被否定而且以新的方式得到描述和解释——这种偏离影响谓词结构本身。结果，隐喻不得不被描述为偏离的谓词而非偏离的分类。如果我们询问这种偏离是如何获得

的，那么我们就靠近我称之为相似性的东西了。法国诗学领域的理论家让·柯恩在《诗的语言的结构》中以语义学的不敬谈到了偏离，其意为对决定谓词的日常使用的成因的恰当性或相关性规则的亵渎。(2)隐喻性陈述通过建立新的语义学的恰当性来减少句法的偏离。相反，语汇的偏离保护了新的恰当性，这种语汇的偏离因而是一种词形变化的偏离，即恰恰是古典修辞学家们描述的偏离。在这种意义上，古典修辞并没有错误。但它仅在词的层面上描述了“意义的效用”而忽视了意义层面上的语义学转折。就意义的效用被集中于词上而言，它是对的，整个句子产生了意义。隐喻理论正是以这种方式依赖于句子的语义学。

这就是以下分析的主要前提。首要的问题是要理解相似性是如何产生意义的。接下来要“正确”地把图示性或象征性环节和相似性联系起来。第一步是相似性工作，在我看来，如果我们只强调隐喻的偏离，甚至把亚里士多德和所有古典修辞家描述的语汇偏离本身与需要语汇偏离的语义学的不敬区别开来的话，那么，我们对语义学革新还不过一知半解。关键是语义学革新，由于它，新的恰当性、相称性以整个句子“产生意义”的方式被建立起来。隐喻的创造者是有着文字技能的工匠，他为了书面翻译而从不连贯的句子中为新的翻译划出有意义的句子。新的翻译称得上是隐喻的，因为它产生了人们可以接受的偏离的隐喻，换言之，隐喻的意义不仅是语义学的碰撞而且是发轫于字面意义的崩溃的新叙谓性意义，即发轫于如果我们仅仅依赖于我们的词语的普通的或通常的语汇的价值，就会崩溃的意义。隐喻不是奥秘而是对奥秘的解答。相似性和想象在语义学革新的变异中发挥着作用。但是什么作用呢？我认为，只要人们对休谟的作为虚弱表象的意象理论了然于心，那么这个作用只能被误认为知觉的残余。如果人们转移到别的传统，根据该传统，想象被还原为两种连接方式的交替，即要么是连续性，要么是相似性，那么它仍然没被得到理解。不幸的是，就连雅各布森这样重要的理论家也持此种偏见，对他来说，隐喻的过程与同义反复的过程相抗衡，就像在相似性领域里作为其他符号的替代物的符号与符号间的连续性的连接相抗衡一样。必须理解和强调的是内在的相似性方式和想象方式，即并不外在于叙谓性过程本身。换言之，相似性必须与语义学革新本身的偏离、怪异及新颖相适应并且同质。这如何可能呢？我认为，关键的问题是，隐喻的互动理论帮助描绘却没有解决字面意义的不一致性在两种语义学领域中向隐喻的一致性的转换。尽管意义间的位置的改变只在逻辑空间里发生，空间的隐喻在这儿仍旧有用。语义学的邻近性产生有意义的隐喻性句子特有的新的恰当性或一致性，术语不管它们的位置骤然获得了这种邻近性。相距遥远的事物或观念看来如此接近。最终相似性成为揭示异质观念间的血缘关系之修葺。亚里士多德称之为名称转移的东西，即意

义的转移，无非是逻辑位置的由远及近的运动和转换。近来的包括马克斯·布莱克的理论在内的某些隐喻理论的空白恰好与这种转移特有的革新有关。(3)

适当的想象理论的首要任务是填补这一空白。但这种理论必须苦心孤诣地摆脱休谟并根据康德来描绘，特别是根据康德的作为人为操作的图型化的创造性想象概念来描绘。在我们使想象的心理学适用于隐喻的语义学的企图中，或者人们选择的，在求助于想象心理学而完成隐喻的语义学理论的企图中，这是第一步。该种调整和完成分为三步。

第一步，想象被理解为“看作”，而且与涉及逻辑位置的转移的话语本身、关系的修葺本身同质。创造性想象的地位和作用就在这种洞见之中，亚里士多德在谈到创造好的隐喻就是沉思相似性时暗示了这一洞见。这种对相似性的洞见既是思又是看。它是思以至于它影响了语义学的重建。它因为是范畴而超越了范畴。这可以从隐喻的显而易见的逻辑重建的基础看出来。亚里士多德曾称之为类比隐喻，即比例的隐喻：A之于B犹如C之于D。奖杯之于狄奥尼索斯犹如盾之于阿瑞斯。因此，通过转换术语，我们可以说狄奥尼索斯之盾或阿瑞斯之杯。但这种思是“看作”，以至于对比例提供的综合可能性的瞬间理解和最终在两种比率间建立比例关系的修葺就是这种洞见。我建议，我们将洞见的这种创造性特征称为叙谓性同化。但如果我们根据相似性这种旧的联想来解释它的话，我们就完全失去了它的语义学作用。心灵原子间的机械式吸引取代了话语的核心反应，取代了与叙谓反应同质的运作。这种同化恰恰使通过隐喻句子的调停使它们在语义学上邻近的术语变得相似。人们有可能反对我把想象归因于叙谓同化。不用返回到早先我对影响想象本身的偏见的批判，这种偏见本身使分析家们不能公正地对待创造性想象。我想强调可以支持我的观点的叙谓同化的特征，即隐喻过程的关系修葺和康德的图型化有典型的血缘关系。我指的是，有些作者把叙谓同化的似非而是性和莱勒的“范畴错误”观点作对比。“范畴错误”指的是用适用于别的事实的术语来描绘与某种范畴相关的事实。所有新的关系的修葺都违背了先前的分类。正如尼尔森·古德曼所说，先前的分类要么负隅顽抗，要么一边抵抗一边投降。这就是语义学的不敬或不一致性所保留的东西。为了获得隐喻，人们必须不断通过新的相容来确定旧的不相容。叙谓同化以这种方式包含了某种张力。语义学的一致与不一致间的张力多于主词与谓词间的张力。对相似性的洞见是对旧的不相容与新的相容间的冲突的感知。“遥远”在“邻近”之中。看见相似性即不管差别却通过差别看见一致。这种同一与差异间的张力刻画了相似性的逻辑结构。相应地，想象是同化在差异之上产生新类型的能力。就像在概念中不管差异却通过差异产生的那样。想象是创造风格的舞台。在那里，类的血缘关系

还没有达到概念的和平与憩息，而是处于远与近的交战之中。在这种意义上，我们可以同伽达默尔一道谈论思想的基础隐喻性，以至于我们可以使隐喻让我们瞥一眼我们创造概念的一般过程。这是因为在隐喻过程中，差异的对抗捕获了朝向类的运动，仿佛修辞阻止了这种运动。

这就是语义学革新中想象的首要功能。人们只在它的准文字方面而不是它的可感知的准视觉方面来考虑它。然而，后者是前者的前提。根据巴赫拉德在《空间诗学》中的论述，我们首先必须把意象理解为"与语言相关的存在"。[(4)] 在成为衰弱的知觉之前，意象是出现的意义。事实上，这就是康德的创造性想象和图型化传统。以上我们不过描写了隐喻的图型化特征。

想象的第二方面，即隐喻的语义学整合了它的图示性维度。在这方面隐喻的隐喻特征还未彰显。I．A．理查兹打算在目的与手段间对它作出区分。这种区分并不是框架与中心的铁板一块。框架与中心只指出了文本装置——比如说整个句子——承担意义转换的术语。而目的与手段则指出了概念的意义和图示性封面。想象首先要说明框架与中心的互动，其次要说明目的—手段层面上的差异，换言之，说明语义学革新的图型化和刻画的方式。鲍尔·亨勒从查尔斯·桑德尔·皮尔士那里借来了符号与象征的区分并谈到了隐喻的象征性方面。[(5)] 如果隐喻有两种思想，那么一种是有意为之的，另一种是具体的方面，在它的下面前者得以呈现。在柯特的诗"当我坐在心畔/憎恶之思缠住了我忧伤的灵魂"中，隐喻性表达"缠住"呈现了悲伤，仿佛它可以把灵魂包在一个斗篷中。亨勒评论道："（隐喻性话语）引导我们通过考虑像它的东西来思考事物，而这就是意义的象征性模式。"人们可能反对说，在休谟的微弱的感觉表象的意义上，我们处在再度介绍过时的意象理论的危险之中。因此需要回忆康德的论述，即图型的功能之一是为概念提供意象。亨勒以同样的风格写道："如果隐喻有象征的元素，那么很明显，这种象征不是被呈现的，而只是被描绘的。"他接着写道："呈现的东西是建构象征的图型。"如果先前的想象真的没有包含它新的拓展的话，那么我们必须说明，仅在由它决定的层面上，语义学理论才有意义。关键是从图型化到象征性呈现的发展。象征性表象的奥秘是叙谓同化中的描述的出现方式：我们可从中读出某种新联想的东西出现了。只要我们把意象看作心灵的图画，如同不在场之物的复制品一样，那么这个秘密仍没有得到解答。这种意象就必须继续外在于叙谓同化过程。我们必须理解这个过程，通过它，某种意象沟通了叙谓同化的图型化。通过呈现源源不断的意象，话语开始逻辑位置的转换，产生了关系的修葺。意象或想象从而成为具体的环境，在其中并通过它我们看到了相似性。那么想象并不是拥有某物的心灵

的图画，而是以描述的方式呈现联想。如果这种描述涉及未说的和未闻的相似性或指质量、结构、位置、状态、态度或情感，那么每次新的有意的联想都被理解为意象刻画或描述的东西。我认为，人们可以这样在隐喻的语义学里公平地对维特根斯坦的“看作”概念。维特根斯坦自己并没有把这种分析超出知觉领域及歧义的“塑造”使之显而易见的解释过程，就像在著名的鸭/兔图中那样。在他的《诗的隐喻意义》中，马尔库斯·B．赫斯特试图把“看作”概念拓展为诗的形象化功能。(6) 在描写阅读经验时，他表明，诗的语言理论对中断、扭曲或改变阅读的意象不感兴趣。这些意象——“源初的”意象，如果我可以这样说的话——恰恰外在于意义的织体。它们诱使读者（他已是做梦人而非读者）沉迷于虚幻的企图，萨特将它描写为陶醉。而且他们还诱使读者魔术般地占有不在场的物、身体和人。赫斯特将这种仍由意义产生的意象称为“受缚的”意象，即由文字要素激起并决定的意象。赫斯特说，诗的语言不仅整合意义与声音（如许多理论家说的那样），而且它还整合意义与意义。而通过整合，意义源源不断地呈现受缚的意象。我们离巴赫拉德称为回音的东西不远了。巴赫拉德说，在解读中，字面意思产生意象，这种意象激活并再现感官经验的痕迹（姑且这么说）。然而，用康德的话来说，拓展图型化的回音过程并不为概念提供意象。事实上，正如阅读经验表明的，从没有完全显现的意象的图型化到扰乱而不是引导思想的源初的意象，都是意象的呈现。和诗的意象的语义学相关的意象是在天平的中间范围的那些意象，也就是赫斯特理论中的受缚的意象。这些意象使隐喻过程得到具体的完成。人们以省略的特征来描述这种意义。通过这种描述，意义不但得以图型化，而且让它在自己被颠倒的意象中得到解读。换言之，诗的文字结构呈现的想象场景的厚度产生隐喻的意义。对我来说，这就是对叙谓的联想功能的直接把握。我不否认，我们的想象理论的第二阶段为我们区分了纯粹语义学和心理学。或者更确切地说，区分了创造性想象的语义学和再创性想象的心理学。但正如我在引言中所说，隐喻的意义恰恰使意义与表象间不存在建立好的区分，它再度激起弗雷格反对区分意义与表象。通过模糊这种区分，隐喻的意义驱使我们去探寻文字与非文字的边界线。图型化过程和由它激活并决定的受缚的意象恰恰出现在隐喻的语义学与想象心理学的边界线上。

第三步也是最后一步，我们试图完成恰当地考虑过想象的作用的隐喻理论的语义学，它涉及我称之为“悬置”的东西。如果你愿意，可称之为意象在隐喻过程中的否定性环节。为了理解意象对隐喻过程的新贡献，我们必须回到被应用于隐喻性表达的意义的基本概念。通过意义，我们可以——像先前那样——将命题的内在功能理解为叙谓运作。例如，在布莱克的词汇中，理解为“过滤器”或从属主词对首要主词的“屏幕”效果。那么意义不过是和指称（引申或象征）相反的东

西。隐喻的陈述异于并多于问它说了什么的东西。隐喻的指称价值问题是一般的诗的语言的真理诉求问题中的特例。如古德曼在《艺术的语言》中所说，在它们“创造”和“再造”现实的意义上而言，所有的符号系统都是象征性的。提出诗的语言的指称价值问题意在说明符号系统是怎样“根据艺术作品”来重组“世界”并“根据世界来重组艺术作品”。(7) 隐喻理论意图整合各种模型，以至于它可以被视为改变我们看待事物和感知世界的方式的模型。经常应用于隐喻的认知意义的洞见恰恰表达了意义向指称的适当运动。像在所谓的描述性话语中一样，这种运动在诗的话语中显而易见。在这里，我们既不严格要求自己谈论观念，也不像弗雷格说专名的那样，“我们只对意义感兴趣”。“我们假定除指称之外”，还“为真理而战”。真理激起“我们言说或者思考”并“驱使我们老是从指称的意义中取得进步”。(8) 但隐喻指称的似非而是性和隐喻的意义的似非而是性一样怪异。初看起来，诗的语言除了指示自身以外空无一物。在一篇题为“词与语言”的古典论文中（该文定义了与所有交流活动隐含的其他功能相关的语言的诗的功能），雅各布森开门见山地对文本的诗的功能和文本的指称性功能作了对比。相反，不管是在日常的还是科学的描述性语言中，指称性功能广泛流行。他说道，描述性语言不是自说自聊，它不是内省的而是向外的。语言因诉说了现实而令自己无足轻重。“诗的功能——它不仅仅是诗学——强调符号的感知方面，并因它自己强调文本而深化了符号与对象间的基础二元论”。(9) 相应地，诗的功能和指称性功能看来像对立的两极，后者引导语言指向非语言性背景，而前者引导文本指向自身。在文学批评中，尤其在结构主义者阵营中，这种分析似乎强化了某些其他的古典论述。结构主义者阵营认为，不仅诗歌而且一般的文学也暗含了语言使用中的变异。用罗兰·巴特的话来说，这种对自己修改的语言“庆贺自己”而不是世界。

我认为，这些论述并没有错误，而且不完整地描述了诗的话语中的整个指称过程。雅各布森自己也承认，诗学中发生的事情并不是对指称性功能的压制，是通过文本自身的歧义而达到的它的意义深远的交替。他说道，“高于指称性功能的诗的功能的至上性并没有取消指称而是使它有歧义。就像各民族的民间故事的序言有力地揭露的那样，在分裂的言说者与听众及分裂的指称中，人们可以找到双重意义的文本的对应物，比如在通常对马略卡故事（马略卡，西班牙在地中海西部的一个岛屿）的叙说者的赞美中：（它是并且它不是）”。(10) 我认为，在我们对隐喻的陈述的指称性功能的讨论中，应该用“分裂的指称”做我们的头条。像在精彩的“它是并且它不是”一样，这种表达本质上包含了对隐喻的指称所有能说的东西。概括起来，诗的语言并不比语言的任何其他使用对现实说得少。但借助于复杂的策略来提到它，就暗示了它是一种本质构成要素，一种悬置，并好像取消了和描述性

语言卿卿我我的日常指称性。然而，这种指称只是次级序列指称的否定性条件，是建立在毁坏直接指称之上的间接指称的否定性条件。它被称为次级指称仅仅是因为日常语言指称性的至上性。另一方面，它是原生的指称，以至于它提示、揭示、揭露——或随便你怎么说——现实的深层结构，而我们作为终有一死者生于此世并暂时居于此世而与现实相关联。这不是在讨论这种观点的生存论上的暗示，也不是要确定它与胡塞尔的生活世界或海德格尔的在—世界—存在概念的相似与差异。为了进一步讨论想象在完成隐喻意义中的作用，我想强调悬置在和诗的话语的生存论上的诉求有关的日常描述性指称中的调停作用。隐喻的指称特有的悬置的调停作用完全和我们对意义的解释相一致。我们说，新型隐喻的意义指的是，语义学的不相容性及荒谬性破坏了字面意义，从而产生了新的语义学一致性与相关性。不管它是否和对现象学称之为前客体的现实的去蔽相似，根据海德格尔，这种前客体的现实构成了我们居于此世的一切行为模式的视域，字面意义的自我废除为隐喻意义的出现提供了否定性条件；同样，日常描述性语言特有的指称的悬置为更加根本地看待事物提供否定性条件。而且，我感兴趣的是字面意义的悬置与日常描述性指称的悬置间的平行主义。这种平行主义走得很远。同样，由于隐喻的意义不但没有废除反而保留了字面意义，隐喻的指称保持了它所暗示的日常视域与新视域的张力。正如伯格林在《隐喻的使用与滥用》中所说："因此，隐喻性建构的可能性和广泛性需要奇特而复杂的智力，W．贝德尔·斯坦弗德隐喻地把它称为'三维视域'，即同时使两种不同的观点额手称快。也就是说，优于并在隐喻原则和从属主词之后的变形的观点必须并存地得以保持。"(11) 但贝德尔·斯坦弗德的三维视域无非是雅各布森称之为分裂指称的东西：指称的歧义。

我现在认为，想象的功能之一是为分裂的指称特有的悬置提供具体的维度。想象并不仅仅通过人为的对相似性的洞见而图型化术语间的谓词性同化，它也不仅仅因为呈现由认知过程激发并决定的意象来刻画意义。相反，它为日常指称的断裂和再度描写世界的新的可能性的憧憬作出具体的贡献。就某种意义而言，所有的悬置是想象的作品。想象是悬置。正如萨特所强调的，想象论述不是东西的东西，更彻底的是，想象使自己对整个的物不在场。然而，我并不想在意象的否定性主题上劳心费神。我想强调的是，悬置和憧憬新的可能性的能力相一致。作为不在场的意象是作为虚构的意象的否定性方面。作为虚构的意象使符号系统能够"重造"现实并回到古德曼的习语。如果人们尖锐地把它为我们提供已感知事物的表象与所谓的心灵意象的再造作用区别开来的话，那么虚构的创造性和想象性功能，只能得到承认。虚构论述了深植于现实的潜能，以至于它们同我们在控制和操作的经验模式下的日常生活中所处理的实在区别开来。在这种意义上，虚构为我

们具体地呈现了隐喻陈述的指称的分裂结构。它反映且完成了这种结构。在意象特有的悬置的调停作用和指称的认知过程的似非而是性结构同质这个意义上来说，它反映了它。马略卡故事述说者的“它是并且它不是”决定了隐喻陈述的分裂指称和虚构的矛盾结构。然而，我们也可以说虚构的结构不仅反映而且完成了分裂指称的逻辑结构。诗人是那种通过创造虚构而产生分裂指称的天才。在虚构中，能在日常语言中质疑我们的“现实”的东西特有的不在场和对我们在世界中存在的潜能的积极洞见联合并融为一体，而我们有着可操纵对象的日常生活却倾向于遮蔽这个世界。

你可能注意到了，除了在文章的题目中承诺处理认知、想象和情感的关联问题外，我到现在对情感还只字未提。我无意回避这个问题。古典隐喻理论老是将想象和情感紧密地连在一起。我们忘不了修辞老是被定义为以说服与取悦为目的的话语的策略。而且我们知道，快乐在康德的美学理论中起着中心作用。因此，如果一种隐喻理论没有说明情感在隐喻过程中的地位和作用，那么它是不完整的。我认为，情感不只在认为隐喻没有认知意义的隐喻理论中占有一席之地。由于隐喻缺乏揭示性价值，这些理论就认为意象和情感只起替代作用。我还认为，像想象一样，情感是隐喻的互动理论的真正组成部分，它们都影响了隐喻的语义学。

我已经力图说明想象心理学是如何不得不被整合到隐喻的语义学中去的。我现在打算同样来描写情感。将想象视为知觉残余的想象心理学使我们认识不到想象的建构性作用。同样，糟糕的情感心理学应该为类似的误解负责。确实，我们自然地倾向于用适合于情绪的术语，也就是说，用适合于被视为（1）内在引导的心灵状态和（2）依赖于身体不适的心灵经验的情绪的术语来谈论情感，比如在害怕、愤怒、快乐和痛苦等例子中。尽管我们在情绪中以紧张的方式使我们的身体“存活”，在我们身体的魔力下，我们在情绪中的心灵几乎没有意向性。诗意的情感表明真正的情感不是情绪。就像它们回荡的对应意象那样，真正的情感和语言有具体的血缘关系。诗将它们恰当地展示为文字的外观。但它们是如何与它的意义联系起来的呢？我认为，我们应当根据和想象理论的论述相类似的三种环节来解释情感的作用。首先，情感在新的谓词一致性的图型化中伴随并完成想象。如我所说，这种图型化是对相似性特有的“相像”与“相异”的混合物的洞见。现在，我们可以说，这种对新的一致性的瞬间把握既是“感觉到的”又是“看到的”。说它是感觉到的，我们强调的是这个过程包含了作为认知主体的我们的事实。像我称呼它的一样，我们称这个过程为叙谓同化，就我们被同化而言，它是正确的，即相似的东西使我们相似。作为言说行为的自我同化是隐喻的“非言说性”力量特有的承诺的一部

分。我们感到像我们看来像的东西。如果我们勉强承认情感为隐喻的陈述的非言说行为所作的贡献，那是因为我们一直用情感来解释我们通常的既内在又外在的情绪。从而我们失去了情感的具体结构。如史蒂芬·施特劳森在《心》中说明的那样，情感是次级意向性结构。(12)它是达到事物的客观状态的意向性超越运动的内在化过程。在这个词的情绪意义上来说，去感觉是把在思想的对象化中被它放在远处的东西变成我们的。因此，情感具有非常复杂的意向性，他们不仅是内在状态而且是内在化的思想。这样它们作为人为运行的图型化伴随并完成了想象：它们使图型化的思成为我们的。在康德在第一批判的第二版使用的意义上，情感是一种自我反思。相反，自我反思是我们的诗意情感的一部分。它取消了认知者与认知对象间的距离，但并不取消思想的认知结构及它暗示的意向性距离。情感与思想并不相反。它是成为我们的思想。这种被感觉到的参与是诗的完整意义的一部分。而且，作为刻画关系的情感伴随并且完成了想象。诺特罗朴·弗莱叶在《批判主义的类似性》中通过命名“情绪”来强调情感的这一方面。他说道，每一首诗都建构了一种情绪，独特的句子产生了独特的情绪。在这种意义上，它与文字结构本身共存。作为象征的情绪就是诗影响我们的方式。弗莱叶这样强烈地表达：“诗的实体就是情绪的实体。”“诗的意象表达并描绘了这种情绪，情绪就是诗及诗背后的东西”。(13)用我自己的话来说，情绪试探性地成为感觉到的象征。从古德曼的密集的VS．分离的符号概念开始，我们或许可以得出同样的假定。密集的符号被感知为密集的。然而这并不是说情感根本就晦涩难懂且不可名状。就像分离度一样，“密度”只是一种表达方式。或者用帕斯卡尔的话说，“敏感性精神”与“几何学的精神”一样是一种思想。当然，人们仍然可以讨论这些内容。

最后，按照想象的第三个特征，情感最重要的功能可以理解为它为诗的话语的分裂指称作出了贡献。如我所说，想象由于其自身的分裂结构而为它作出了贡献。一方面，想象使思想的直接指称的悬置同我们日常话语的对象相关联。另一方面，想象为重新解读现实提供了模型。这种分裂的结构正是虚构的想象的结构。这种分裂的结构在情感层面上的对立物及补充是什么呢？我认为，情感也呈现隐喻的认知成分的分裂结构。一方面，情感——我指的是诗意的情感——暗示了我们的身体性情绪的悬置。情感是否定性的和质疑的经验，这些经验与日常生活中老生常谈的情绪有关。在阅读时，我们并不真的害怕或愤怒。就像诗的语言否决了描述性话语对我们关心的日常对象的第一序列指称一样，情感也否定了将我们和指称的第一序列对象相连的第一序列情感。但这种否定仅仅深植于情感运作的背面，这种情感非对象化地把我们植入这个世界。那种情感不仅否定了情绪而且否定了它们的变形。亚里士多德在分析强烈情感的抒发时，很清楚地断定了这一

点。但如果不联系诗的话语的认知和想象功能的分裂指称来解释它的话，这种分析仍有争议。作为思想的悲剧诗本身呈现了具体情感，这些情感是害怕和怜悯的诗的互换——我指的是通过诗的语言的互换——即对第一序列的情感及情绪的互换。悲剧的恐惧与同情（像有些译者所说）既否定了恐惧和同情的字面情感，又是它们的变形。在分析诗意情感的分裂结构的基础上，人们可以公正地对待海德格尔分析此在的诉求，这种诉求主张，情感有生存论上的意义，即它们是“在那里—存在”方式，是“找到”我们在世界中的存在的方式。以至于它有可能打上了德国人的自我性语义学烙印。因为情感，我们“熟悉”了不能用日常用语指称的对象来表达的现实的诸方面。我们对语言和情感的分裂指称的全部分析和这种诉求不谋而合。但必须强调的是，只有当它和语义结构及想象结构的分裂指称结伴而行时，这种对自我的分析才有意义。如果我们失去了这一基础性联系，那么我们就会受到怂恿而把自我概念理解为新情绪实在论形式中的新直观主义——最糟的一种！在海德格尔对此在的分析中，我们失去了自我与认知、条件与憧憬、焦虑与解释的密切联系。按照亚里士多德对强烈情感的分类，情感的生存论上的意义不能和应用于第一序列的情绪（比如害怕和同情）的消极过程分离。如果对这种确定铭记于心的话，我们就可以假定，海德格尔式论题认为我们主要通过情感来熟悉现实。但这种熟悉无非是情感在字面结构及想象结构的分离指称中的回音。

最后，我想强调几点，仅供讨论。1．我剩下的分析依赖于以下三个首要前提：（1）隐喻是叙谓反应而不是分类反应；（2）偏离理论并不能说明新的一致性在叙谓层面上的出现；（3）如果没有描写分裂指称（它是诗的具体话语），那么隐喻的意义概念是不完整的。2．在这三重基础上，我试图说明，想象和情感并不外在于隐喻的意义及分裂指称的出现。它们并不因为隐喻的陈述中缺乏丰富的内容而是替代性的，而且它们完成了它们全部的认知意图。3．但为最后一个观点付出的代价是想象与情感理论处在襁褓之中。我讨论的任务是诗意意象和诗的情感概念必须根据认知要素来解释，必须把它自身理解为意义的一致与差异间的张力，以及指称的断裂和承诺间的张力。4．我的文章认为，完整的隐喻行为的认知的、想象的、情绪要素间存在结构性的类似，而且这种结构性的类似和补充性功能使隐喻过程的内容更加具体和完善。

---

(1) 本文是保罗·利科1978年2月在芝加哥大学举办的“关于隐喻：概念的跳跃”研讨会上的发言稿，曾收入他的《论隐喻》一书（芝加哥大

学出版社，Sheldon Sacks编，1998），也是复旦大学哲学系汪堂家教授所主持的“保罗·利科与隐喻理论”课程的核心研读文本之一。译者在翻译过程中始终得到了汪堂家教授的热忱帮助与悉心指导，汪教授阅读了译文初稿并且对部分译文进行了校勘，使译者收益甚丰，谨在此致谢。

(2) 让·柯恩：《诗的语言的结构》（巴黎，1996）。

(3) 布莱克用“常识联想系统”来解释隐喻过程没有解决的革新问题，就像下面的保留意见和限定条件所暗示的，“就像常识一样，具体地建构起来的暗示系统支持隐喻。”（《模型和隐喻》〈犹他，纽约，1962〉第43页）。而且他还写道，“那些暗示通常由关于从属主词的常识构成，但在适当的时候，作者建立偏离的暗示”（第44页）。我们怎样思考这些建立在这种背景之上的暗示呢？

(4) 加斯通·巴赫拉德：《空间诗学》，玛利亚·乔那斯译（纽约，1964）。

(5) 鲍尔·亨勒：《语言、思和文化中的“隐喻”》，亨勒编（安·阿伯尔，密西西比，1958）。

(6) 马尔库斯·B．赫斯特：《诗的隐喻的意义》（海古，1967）。

(7) 尼尔森·古德曼：《艺术的语言》（印第安纳城，印第安纳，1968），第241页。

(8) 见我的《隐喻的规则：语言的意义创造中的多学科研究》中引自弗雷格的《意义与指称》的部分（多伦多，1978），第217—218

页。

(9) 雅各布森：《选集》第2卷（海古，1962），第356页。

(10) 见我的《隐喻的规则》，第224页。

(11) 道格拉斯·伯格林：《隐喻的使用与滥用》，《形而上学评论》第16期（1962年12月），第243页。

(12) 史蒂芬·施特劳森：《心》（弗莱堡，1956）。

(13) 诺特罗朴·弗莱叶：《批判主义的类似性：四篇论文》（普林斯顿，1957）。

《存在与时间》之后的解释学

[美]约翰·D．卡普托(1) /文　曾誉铭/译

《存在与时间》出版后，解释学观念有三次重要发展：海德格尔自己的后期著作；伽达默尔的“哲学解释学”及法国结构主义、后结构主义对解释学的批判，其中德里达的解构主义是该项研究最相关的形式。包括德里达解构主义的修正在内，《存在与时间》之后存在三种对解释的解释。(2)

《存在与时间》发动的解释学方案沿着以下方向前进：右边是更保守的伽达默尔“哲学解释学”，左边是德里达解释学的解构，最终，我们可以说，它直接沿着后期海德格尔对自身《存在与时间》方案的惊人重演的方向前进。

海德格尔觉察到“先验—视域之思”归属于主体形而上学，因而“解释学的现象学”披着笛卡尔哲学的外套。他为他称之为敞开的东西而规定

视域概念，而且他还认为循环隐喻是主体性的。但通过所有这些概念，他不但指抛弃解释学的基本方案，而且指在非先验形式中以符合“思之转变”动力的方式使之重复、转变。在后期海德格尔那里，为了有利于一种得到更深解释的解释学，这种解释学方案“转向自身”。“循环”——它暗含投射性前理解概念——让位于海德格尔的存在与人“相互共属”的解释学“关联”。存在与人在源初性中相互关联，形而上学危及这种源初性，而思的任务就是修复这种源初性。思指修复先于客观化的整体。我们总在并已在存在中，归属于存在。而且正是这种对世界的临近，这种物之敞开——从其而来的现代技术将我们异化——必须被修复，被去距离化。我们总在并已在世界中，时常与最质朴之物接触，而思的任务就是修复我们已在其中的相属性。

伽达默尔理解治疗与复兴海德格尔回返概念的一切事情，但他缺乏靠近海德格尔更激进面的心灵。他创造了令人印象深刻的“传统”及其传送动力的哲学。他总关注视域、它们的相互滋养与互动，总关注视域的融合与连接，以至于视域彼此吸取力量且都服务于在场。(3) 他理解海德格尔关于存在真理和艺术品经验不得不说的东西，但他对海德格尔更深层的批判面不感兴趣，后者曾激发了海德格尔对解构与克服的讨论。

但对德里达而言，即便向去蔽的回返也不过是形而上学而已：临近与接近的形而上学、真理与照亮的在场形而上学——围绕着他左翼海德格尔主义开始形成。对德里达而言，后期海德格尔的成功不在于他发动解释学的现象学批判之解构，而仅仅在于将它提升至进入存在真理的存在现象学的另一个切口。德里达对循环或“存在”与“人”的“共属”无甚兴趣，也对突显后期海德格尔的闭合、质朴、整体、归家及神秘等隐喻不感兴趣。如果伽达默尔的作品是保守解释学，而后期海德格尔则是对解释学的深层重演，那么德里达的作品则意味着根本就不存在解释学，而不过是划界、作为意义与整体之乡愁的解释学的解构。无疑，德里达是这三位思想家中最忠实于变动、最怀疑使其运动静止的一切努力，或者用他自己令人震惊的表达来说，“拿下游戏”。德里达的尼采面比海德格尔及伽达默尔更多，他的眼睛充满着更深的怀疑，他更强烈地感受到我们思想建构的易碎性与我们制度的偶然性。

海德格尔的解释学重演

后期海德格尔关于解释学必须要说的东西有两个方面：《关于思的对话》（泰然任之）中“先验视域表象”的划界及《通向语言之途》中的“解释学”回返。

由于《存在与时间》本身的动力，对《存在与时间》如此重要的“投射”结构将不可避免地令人质疑海德格尔。海德格尔忙于拆解笛卡儿的主体。如其思想发展的那样，变得十分清楚的是，源自此在的使存在者在存在中显明的投射性理解是一个令人怀疑的先验观念。海德格尔开始相信尼采的意愿（willing）形而上学是笛卡尔主义的最极端结果。因此，作为悬置的意愿之“思”反对意志而自我规定。因而，意愿具有广阔意义，而不仅仅是人类选择，而且是任何人类主体性对物的强制——不管是通过狭义的意志还是思之主体性结构。意愿意味着主体性本身的形而上学结构，无论是以唯意志论术语（存在主义，萨特），还是以认识论术语设想那种主体（从笛卡尔经过康德到胡塞尔的先验哲学）。因此以先验主体为目标的《关于思的对话》能够被解读为《关于人道主义的书信》的同伴，其目标是生存主体。在这两篇论文中，主体主义药方在“超越”于人（主体性）的东西中发现了人的本质。

思是先验传统中的“意愿”，因为思根据“自发性”被设想，是介由先验主体源泉的物之显明积极表现。倘若笛卡尔发起这种方案而康德是其高峰，那么胡塞尔的“先验现象学”仍在其咒语之下（尽管有海德格尔想要激化的其他东西在其现象学方法中发挥作用）。(4)

海德格尔需要一种置身意愿之外的思之决断。而且即使这种思必须开始作为一种不意愿的意志，它最终还是终结在摆脱意愿的思中。这种自由显然并非我们的意愿力影响的东西，而且它是我们对它敞开而允许（*zugelassen* ）我们进入的东西。我们被允许进入自由，让其所是，泰然任之（*Gelassenheit* ），一个从——海德格尔视其为思想大师而非神秘迷惑的大师——艾克哈特大师那里借来的词。海德格尔意义上的释放指一种思，这种思由思之主体建构，不受主体建构阻碍并在自由中展开，一种恰恰为进入它们阻隔的领域而解构主体作品的思。

海德格尔召唤这种思：它意愿摆向前来（*Vor-stellen* ），它指主体为物而摆置物的方式，而英译者称之为“表象”之思。海德格尔不但批判这种摆置（*stellen* ），这种以适合我们的方式展示事物的意愿，而且还批判向前（*vor* ），这种摆置，以按适合我们自己的形象而制作的设计结构的秩序来展示事物。像在《存在与时间》中一样，这儿并不区分自由—漂浮并将事物释放在其自身存在中的结构。现在释放指从任何种类的结构与意愿中的释放。

学者代表了对话中“先验视域之表象”的立场——他是胡塞尔吗？——对他而言，一棵树的表象依赖于超越树的域或视域，它将树作为树摆置在我们面前（而且是在“让对象存在”意义上）。现在如果这就是真

正的胡塞尔现象学，那么同样为真的是，这就是海德格尔自己在马堡时期依赖的源自胡塞尔的现象学。但老师——它是海德格尔还是后期海德格尔——想要追寻、界定视域观念，因为某种东西让视域存在。

> 老师：那么，自明的视域只是包围朝向我们那面的敞开性；这种敞开性充满了我们再现对象的表象观。

那么，这种视域是次等衍生物。由于视域是我们用以排列或观察对象的“外观”或“视”（*Aussehen* ），那么制作对象的客观性是可能的。而且老师还主张使之可能的条件就是有条件的自身，因为域或视觉域事物外观并不源自我们，而由主观源泉创造。在视域对象之外，敞开本身存在，其中视域观或者视觉循环只是透视的局部观。如果视域让对象存在——如其做的那样，这就是视域解释学、视域现象学、显示——事物让视域存在为真，而这就是“敞开”。当我们观看某物并以特定视域框架摆置它时，我们只是开辟出敞开的一个空间，一个我们自身并不首先敞开的空间。视域性投射预设了敞开，它使视域成为敞开的空间得以可能。通过投射一种视域，我们按自己的标准缩短这种敞开，它因此包含适合我们主体性—人类界限的对象。

现在，通过区分敞开的两种不同方面，海德格尔试图进一步更激进地推进敞开的非主体性决断。视域提供“对象”（*Gegenstand* ）得以显现的条件（外观〈*Aussehen* 〉）。但如果视域本身只有通过敞开才可能的话，那么敞开就是一种元对象领域，一种非对象性（*Gegenständlichkeit* ）领域而是事物只有在其中方能向我们呈现（*das Ent-gengen-kommende* ）的王国，它使对象的对象性得以可能、使对象在其视域条件性之下。海德格尔所称的“域”（*Gegend* ）并非任何具体规定的域，而是敞开为众域之域。但这种作为向我们敞开的敞开面的域转向作为视域另一面的我们，仍然以与我们相关的方式（*quoad se* ）得到规定。但对主体性的激进界限而言，有必要如其所是地思考敞开本身，而非与我们相关。对此海德格尔运用了一个古老的词，敞开（*gegnet* ），它将朝向（*gegen* ）作为动词使用而具有动词意义——朝向（*gegnen* ）（像在遭遇〈*begegnen* 〉中一样）——而且将之译为“域化”（that-which-regions），它有域之域化、域之生成的意义。

因而这种回返的还原运动，这种回返先验视域之思的运动可以作为双重运动或者双重步伐得到刻画。首先，从对象（存在者，存在者的）到对象性的运动（外观、视域、存在、存在论的）（*Gegenständlichheit*，*Aussehen* ）；这是先验运动，它规定科学与视域之思。其次，更激进的从先验视域到敞开的运动，首先作为域（地带）（*Gegend* ），然后作为敞开（*Gegnet* ）——如同那种空间，即

存在者的存在于其中穿过的对象之对象性。这影响了先验视域之思、一般形而上学的界限，并且回答了《存在与时间》中对存在“意义”的追寻。

老师说，将在自由空间、在敞开中的片刻逗留得到理解的敞开（*Gegnet* ）也是自由之空间（*“die frei Weite”* ）。因而敞开（*Gegnet* ）既是空间又是时间（*Weite* 与*Weile* ）（逗留、停留）。因此，在这个王国中，“物”（*Dinge* ）才能片刻栖息，它们才能发现现身、逗留然后回返至视线之外的时间与空间。在这儿物是物而非对象。它们逗留、停留、栖息，而不像对应于视域屏或背景幕的对象那样设立自身。物“在自身中”、在自由空间中而非在我们自身设计的投射性框架中栖息。它们在尚未被我们人类、概念（或观念）结构、取景或框架驯化的空间中。[5] 尽管海德格尔并未在此得出这种联系，我们还是能看见表象（*vor-stellen* ），将物摆进我们自身设计的框架与包围现代技术框架的座集（*Ge-stell* ）之间的联结中。

因而，“泰然任之”具有双重力量。一方面它指一种思，指人必须面对敞开的方式。但另一方面它指敞开（*Gegnet* ）本身，它不仅让对象的外观存在而且让海德格尔保留该词特殊意义上的“物”存在。泰然任之不仅指思而且指对思的允诺、让思入其领域、让物存在，最后，作为视域的另一面，它让对象的视域存在。

当人们说这是从先验—视域之思到空间运动时，容易产生误导，因为这使它听起来好像我们已从此处移向彼处，然而事实上我们总在并已在那种空间中。确实，我们既在空间中又在之外：就我们明显被先验—视域投射所占据和主宰来说，我们在它之外。而就我们尚未意识到那种视域不过是视域性收缩或敞开的收缩来说，我们仍在其中。我们未能向我们已在其中存在的东西敞开自身。存在令人熟悉的解释学循环的动力：我们已在（暗含地）我们自己尚未认知（明确地）的领域中。而思的任务就是观察那种暗示的领域，人们不再将它理解为暗示的视域，而将它理解为在其中视域本身就是某种收缩或隔离。

人“源初地归属于”敞开。被允许进入敞开中的思本身由敞开产生，宛如它将思拉回自身，将思聚集到自身。我们在发端处就先于（*im vorhinein* ）一切归属于敞开域。而敞开本身，敞开（*Gegnet* ）是思不能超越的东西。海德格尔称之为非追思性（*Un-vor-denk-liche* ），即那种我们总已归属的先在王国，而且思不能超越和落后于它，无论如何思不能超越并在其前—结构中产生。

但这导致《存在与时间》守护的解释学的终结，我在此称之为解释学的“第一本质”。在这种非追思性中，解释学的前—结构崩溃了，让位

于我们总在并已主张的特定承认，它先于存在把握，或更好些，对敞开（*Gegnet* ）（或者缘发*Ereignis* 、澄明、语言等）的把握。存在将先验前理解转变为（解构地再生为）思想的后—先验占有，一种思想对存在的先属。先验“先”，解释学的前—结构被转变为人对存在的去神学的归属。

海德格尔将人对敞开（*Gegnet* ）的源初归属称为缘发过程。即敞开（*Gegnet* ）对思的居有、占有。敞开（*Gegnet* ）因而占有思并将它从先验视域之思中释放出来，让其成其所是。与缘发（*Ereignis* ）保持着语音临近性的思（*Ver-gegnis* ）指敞开对我们的源初占有。但敞开（*Gegnet* ）也占有物，让物成为物而不是对象；海德格尔称之为物（*Be-dingnis* ），字面意思指或成为条件，敞开（*Gegnet* ）让思（*Vergegnis* ）与物（*Bedingnis* ）存在。它让（*einlas* sen）思与物进入它们自身。思不但摆脱了意愿而且成为让—存在，但它也对敞开（*Gegnet* ）本身显著地为真。

我们并未在新的地方结束，而是我们复兴了空间或域，在其中我们始终相伴。然而，我们必须提防一种幻想，即这种复兴是人类努力产生的结果。海德格尔说，人们因“等候”敞开而“获取”它，而不是猛烈冲击它，试图通过风暴、袭击来占有它，而是通过屈服于投射性努力来环绕与包围敞开。我们只是在这些努力失败的经验中才被允许进入敞开。现在海德格尔正开始拽住克尔凯郭尔，后者曾说，只有在雷暴中才可能经历重演，或者只在人类重演的努力失败时才有可能。我们经验重演“不可包围”的特征，而视域之思想通过其视域性围绕、包围并环绕重演。我们自身被敞开包围和环绕，我们不能视域性地包围并环绕它。

所有这些解释了在《存在与时间》之后海德格尔让“解释学”一词跌落的原因。但海德格尔总令我们注意到，他从未真正跌落任何东西，而不过是按照《存在与时间》尾页提到的“道”的动力来重组或者重述它。落下的词让思在道上。“解释学的现象学”保留了先验存在论残余，因此在思想本身的利益中，为了靠近形而上学无以名之的道，必须放弃它。这个受威胁的概念阻碍了海德格尔寻求更源初的经验。

那么，在它遭受了“道”的无休止的自我批判之后，“解释学”还剩下什么呢？

> “解释学的”这个表达源自希腊动词*hermeneuein* （解释）。这个动词与名词*hermeneus* （解释者）有关，它通过比科学严格性更具强制性的游戏之思来指赫耳墨斯神。赫耳墨斯是神的信使。他带来天命

> （*Geschick* ）的消息；*hermeneuein* （解释）是带来消息的展示（exposition），因为它能听懂消息。这种展示（*Darlegen* ）变成对诗人们早先说的东西的解释，按柏拉图《伊安》（534c）中的苏格拉底的话来说，这些诗人是*hermes eisin ton theon* ，即“诸神的信使”。

海德格尔并未彻底放弃“解释学”一词，而只是主张解构性地复兴它，他承认，它具有游戏意义。人们不再根据使存在者显明（render the being manifest）的解释性前—结构来设想它，人们现在根据存在天命来思考解释学，因此解释者可以与给人带来神的消息之神使赫耳墨斯相比较。海德格尔用神的消息指存在的不同时代中各时代的命运，指给予存在的型构。解释者是能解读并解释（*auslegen* ），然后将那些作为命运来理解的命运展示（*darlegen* ）出来的人。他在黑格尔的语词中不仅读出了黑格尔哲学而且读出了特定时代的型构、在黑格尔身上存在的特定形式。解释者意识到作为存在史、作为去蔽过程的展开运动之形而上学史，因此，根本的事情是不仅留意黑格尔的语言，而且要当心它们在其中就位的即将经过的时代（*Ereignis* ）。因而解释学不是提供存在者之存在的解放性投射问题，而是倾听消息（“*eine Botschaft zu hören* ”），它不提供解放视域而是倾听伟大形而上学家们的语词发送到我们道路上的东西。

然而，对德里达而言，后期解释学“后的”观念已经不够了，他不仅批判《存在与时间》的解释学，而且也批判后期接受神的消息的解释学观念。如果海德格尔批判先验解释学——投射正当的投射性前—结构——如主观主义，德里达也批判赫耳墨斯之后形塑（modeled）的解释学，它等待发送的信件，因为存在意义作为存在史（存在解释学消息的发送者）的消息传递给人。因而在德里达看来，解释学后期观念和早期观念都是形而上学。

然而，当我让海德格尔与德里达互动时，后期海德格尔的回返现象学的另一方面将被证明非常重要。因为这点，后期海德格尔解释者恰恰不会读出存在消息而是“二重性”或者存在与存在者的差异。

> 日本人：然后，作为人的人意识到自己的天性响应了二重性召唤，并在其消息中见证到它。
>
> 探问者：相应地，支配并支撑人性与二重性关联的东西就是语言。语言规定了解释学关联（US122/OWL30）。

解释者留心二重性（*die Zweifalt* ）召唤。人作为某种与这种二重性的解释学关联而存在。解释者在形而上学语言中不只听到他们的存在者之存在的决断（回返第一步），而且还听到了这种二重性的展开，在其中（人们）以特定方式精心制作（回返第二步）存在者/存在的区分。对解释学而言，事情的要津不再是思考存在者之存在的形而上学观念，而是思考各种形而上学体系中差异（*Unter-Schied* ）的发生。(6) 解释者思考作为二重性的二重性。他在伟大形而上学家的语词中听到了存在史的运动，缘发运动，在其中展开的二重性运动。而这与过去的思想家建构了更具思想性的关联，与他们展开更激进的解释学“对话”。

人被理解为与发送到其道路上的消息的解释学关联。而这意味着人需要并要求保留作为二重性的二重性。这种二重性展开了在场与任何既定时代在场的东西之间的区别，而人是回应并倾听那种消息的展开之存在。

> 日本人：……（这种二重性）不能根据在场来解释，也不能根据在场的存在者来解释，更不能根据两者之间的关联来解释。
>
> 探问者：因为只有这种二重性本身才展开这种明静，也就是澄明（Lichtung），在其中，在场之存在者才存在，而人方能辨识在场。
>
> ……
>
> 日本人：……人天性在关联中，也就是说，二重性使用人（US126/OWL33）。

这种二重性是区别（*differentia differens* ）（敞开差异的区—别（dif-fe-ring）），而不是差异（*differentia differentiata* ）（被敞开的差异），而人是倾听并保留这种区别（*differens* ）的存在。

在与日本人的对话中，海德格尔想知道日本人如何说出欧洲人经验的“语言”。在几乎持续了整个对话时间的犹豫之后，日本人最终自愿地提出了*Koto ba* 这个表达。*Ba* 指花瓣，比如桃花或樱桃花的花瓣。*Koto* 指喜悦源泉，感恩时刻。因此，如果我们能思考那些日语所包含的东西，那么我们将经历海德格尔自身在其语言中的高尚或静默的敞开世界，在仁慈地赐予我们生成意义上的仁慈（*Anmut* ）。在特别建议性的段落中，海德格尔写道，“Koto，即让仁慈（*Huld* ）照亮（lightening）（*lichten Botchaft* ）消息的事件（*Ereignis*

）”（US144/OWL47）。因此，《关于语言的对话》中的*Koto* 世界与《泰然任之》中的敞开领域（或“域”）非常一致。而且为了进入那个世界，能得到它的允诺，就必须实施作为诸神消息的深层解释学方案。解释学允许进入这种双重领域，这种物在其中生成的澄明的敞开。

这个日本人老不情愿说出语言，而现在他带来了语言，当整个观念去经验神秘的统治与权力时，他想提防一切都清楚的幻想。在他自身的语词“道说”（*Sagen* ）中，海德格尔感到了同样的不情愿。事情的要津是意识到神秘并在其神秘中庇佑（*hüten*，*bergen* ）它。在《关于语言的对话》中，神秘是语言本身的神秘，而且威胁它的是关于语言的交谈，它威胁着将语言变成一种对象。我们不是从语言、从语言自身的本性来谈论语言。(7)

> 日本人：在我看来，我们现在好像在兜圈子。源自语言的对话必须从语言实在的召唤而来。在首先没有进入立刻抵达那种现实的倾听的时候，这如何可能？
>
> 探问者：我曾称这种奇怪的关联为解释学循环（US51/OWL150）。

无论我们自身如何从解释学的视域概念中撤离，看来我们还是逃离不了循环动力。但像在《存在与时间》中一样，这种循环并不在前理解与已理解的东西之间运动。而是，整体转向自身并现在在实事本身与归属于实事的人中运动。

> 日本人：在解释学中到处都是循环，也就是说，根据我们现在的解释，它存在于消息与传信者关系的支配之中。
>
> 探问者：传信者必须来自消息。但他也必须向它走去。
>
> 日本人：你早先不是说循环不可避免，而倘若如此，不是努力将它作为所谓（alleged）的逻辑矛盾来避免，我们只有遵循它吗？
>
> 探问者：是。但对解释学循环的必要承认并不意味着人们接受的循环概念给予我们现象学关联的源初经验（US150/OWL51）。

正是在这点上，海德格尔感到不得不区分解释学循环与更源初的解释学关联。在《存在与时间》中预先准备的承认，即无法逃离我们总在并已在其中的前理解——它是解释学循环——并未充分地理解这种更激进的解释学关联。这种前理解与被理解的东西的循环并不十分激进。

日本人：总而言之，你将放弃你先前的观点。

探问者：确实——而且在这方面，对循环的谈论总是肤浅的。

日本人：您现在如何表达解释学循环呢？

探问者：我将像我避免谈论语言那样果断地避免表象（*Darstellung*）（US150-151/OWL51）。

如同《存在与时间》提供的循环形象那样，它仍然显示出一种先验的、方法论姿态，某种先在的主观决断。我们必须准备放弃谈论循环——它现在被海德格尔视为先验—视域之思的形象——为复兴更源初的彼此共属（*Identität*，*Zusammen-gehören*）：存在与思的彼此共属，缘发与被其居有之思的彼此共属，而且——例如在本文中——源初语言本身与力图从对它的经验来谈论它的人类言说之间的彼此共属。更源初的解释学关联是源初道说——或语言的本质——与人类言说的纠缠交结。只有理解了这点，人类言说将不再在远方设置自身，仰慕语言。只有到那时，它自身将服从源初道说并让“语言”本身在其中发言。

海德格尔反对的循环之迂回并非存在与此在的彼此共属，而是先验超越的主张，是此在在前—建构框架或视域的前—结构中对存在的先天把握。相应地，循环反对解构性回返，因为它激化了循环目的并吸收了它的先验残余。现在海德格尔不谈论循环，而谈论更源初的解释学关联，这种关联在非先验形式中、在追随反面的动力中得到设想。

海德格尔称源初语言与人类言说的纠缠交结而非两个人类言说者的关系为“对话”。而海德格尔仿佛为了后期指责逻各斯中心主义还说，它是否被写或被说并不影响他的“对话”结构。必需之事是这种对话源自源初道说本身，而且它保持适宜的沉默，摆脱了闲谈，甚至对沉默保持沉默。

因而，解释学循环被转变成存在与此在间更激进的循环、消息与消息者之间、源自神（存在命运、二重性召唤、源初语言本身的召唤，那

就是一切，最后，同一事情）的召唤与存在者（如赫耳墨斯被用来给人类带来消息）之间的纠缠交结。这种循环体系是德里达批判的后海德格尔体系，是解释学消息传送者对源初发送本身（*Seinsgeschick*，*Schickung*）与人类之间的公文的传送。但在将解释学关联作为与二重性的关联中，海德格尔确实肯定了发现秘密解码、最后消息、存在大师之名的梦想。或者在更激进的解释学中，仅仅存在于这种关联并让存在之名杂乱无章地起舞，而不会认为听到一种质朴的决定性意义就足够了吗？这是他用缘发与存在历史所指的东西吗？或者缘发指一位大师的名字？

因而作为术语的“解释学的”与“解释学循环”从海德格尔的词汇中消失了。所有保留下来的是终有一死者的言说与源初道说之间的更源初关联，这种源初道说应该在信使与消息之间（相互）回应。《泰然处之》讨论同样的关联：敞开与人之间的关联、在在世标题下海德格尔试图思考的关联。它是最初与最终持续的关注——海德格尔思想的实情。它是存在与人的源初关联，客观化思想每次努力扭曲、歪曲它（*Verunstaltung*）。海德格尔寻求让自身道路回到那种关联的深层结构并将它付诸语词——不是关于它的语词，而是从它而言说的语词，语词的充分性并不以其成功来衡量而是以其对自身不充分性的警惕来衡量。

所有后期海德格尔的古怪——激情建构、诗歌的，甚至神话的公式构成说出这种深层结构的如此多的努力。人们不能摆脱这种源初连结并将它带到客观化的检审之下。因而唯一正当的“方法”——这是在忠诚于“道”中形成的思想严格性——而为了重构存在与人之间源初循环的联系，放弃追寻，抛弃所有客观化努力，从而人们的语词源于对它的经验并应它的召唤而被说出。它不是建立技术词汇的问题——相反——或是找到这种关联的最终公式问题。它更是可塑性问题、不断重塑的问题、寻求令人记起简单质朴性的无数道路的技巧问题。它是总在途中的问题（*unterwege*），在那儿事情的要津是道路，而且最终公式和栖息点的幻想像如此多的形而上学被消除。它是意识到这种决定并维持我们生计的源初关联的神秘问题，不是为了去除神秘而是将它保留为神秘、庇护它免受形而上学概念消亡的强光。生命的艰辛已更加成为质朴神秘的问题。我们在后期海德格尔那儿发现的这种更激情的解释学的任务是对作为神秘的神秘保持敞开，一种维持我们生计的神秘并且是科学与前科学不可环绕的源泉。

伽达默尔的哲学解释学

伽达默尔为当代人文理论（延伸至社会与自然科学理论）取出了《存在与时间》中的暗示。他自信地攻击能够实现非历史、无偏见的客观

化的无私研究者。他走向了一条漫长道路，即打破无偏见认知的启蒙幻影的咒语，这种认知既从对人文主义传统的细致历史研究中，也从对海德格尔的解释学前结构（尽管是布尔特曼首先划出了那块领地）的创造性使用中得出的洞见（*Vorurtei* ）来获得。他提供了《艺术作品的起源》中海德格尔主张的富有启发的精心制作，即艺术作品并非美学对象而是我们在其中更丰富地理解我们自己与我们的世界的转化经验。在对历史前理解的挑衅的、有争议的论述中，他拿起了海德格尔的观念，即我们能进行历史研究仅仅是因为我们是历史的并归属于我们试图理解的这种历史。他论证道，将我们与过去分开的距离是创造性的而非解构的，允许我们滤除古典的东西并忍受仅仅是特殊时代性的东西。他令人印象深刻地为文本权威优先于作者或者第一读者的权威辩护。他富有启发地论述了对话动力、仅仅通过展露给他人而成长的知识的发展与本质上的可修改性。

但或许伽达默尔最重要的贡献是他对亚里士多德应用（*phronesis* ）概念的处理，他在1923年与海德格尔的一次研讨班上首次学习了该词。在那些富有创造性的年代里，海德格尔正根据实事性解释学重读亚里士多德。

> 我们学习了对应用（*phronesis* ）的分析……现在，海德格尔在其中的发现及令他如此心醉神迷于亚里士多德对柏拉图善的理念的批判与亚里士多德的实践知识概念已经很清楚了。他们描述了知识的模型（*an eidos gonseos* ），这种知识无论如何不再以科学意义上的最后的客观性为基础。换言之，他们描述了一种具体生存处境中的知识。(8)

在《存在与时间》中，领会（*Verstehen* ）恰恰是了解此在与世界最具体关联的知道如何。在不能依靠清晰的概念知识的情况下，此在知道它是什么。领会是理解此在在其中发现自身处境的能力，是一种在生存本身过程中获得的具体知识。它是此在对自己的事情的把握而且它不能被还原为形式化知识并根据规则变得明晰。亚里士多德反对柏拉图善的理念是因为它缺乏这种产生有效知识的东西，即对规定它在其中必须管用的处境的意外而偶然环境的把握。具体处境需要实践洞见与知识，其特殊优点是能把握现成环境所需。领会是出类拔萃的解释学行动——在它提供了生存所需的源初解释的洞见的意义上。

从而，海德格尔对亚里士多德的解释进入伽达默尔解释学的核心，为它提供了其“应用”的关键概念。应用（*Phronesis* ）是解释学行动模仿的样式。因为解释学行动涉及类似于道德行动者在具体处境中运用普遍规则。古典文本“永恒的”价值，对所有时代的价值，它需要人文主

义者相应地能理解文本在这种历史处境中此时此刻所说的东西。这并不是说应用是普遍在特殊中惯例的、形式化的例示方法。我们可以更好地使用“创造性居有”而非英语“应用”（application）来抵达伽达默尔的观点。像道德知识一样，解释学判断只在具体处境中有意义，在它之外，它不过是或多或少的空洞图型。[(9)] 与在工作开始之前为建筑工人设计完全成熟的工作理念的建筑师不同，道德行动者只知道具体环境之外的“普遍”勇敢，人们号召他在具体环境中要勇敢。勇敢不是详细蓝图，而是需要在具体环境中的熟练应用——*pronesis* ——的普遍规则。道德与解释学知识的“真理”避开“方法”。像道德知识一样，解释学知识在应用中变得更完善，然而真正的大厦总是与蓝图的不完美相妥协。的确，就像在《存在与时间》中一样，领会（*Verstehen* ）在应用中成其所是，在解释（*Auslegen* ）中变得更完善。

伽达默尔解释学洞见性地重演了《存在与时间》的观点，也就是说，洞见性地重演了以视域—意向性与领会/应用（*phronesis* ）为核心的解释学。伽达默尔极端擅长于守护变动的、灵活的传统观念，这种传统从不凝结在永恒的标准公式中。“哲学解释学”依靠创造性重演原则，依靠传统无休止的再现原则，通过重复其古老内容，这种传统被永久化、更新并因此“运动”。

自从《真理与方法》首度面世（1960）以来，已经变得清楚的是，他关于人性的洞见也被在自然与社会科学中看到了基本“解释学”环节的那些人分享，比如波兰尼、库恩、费耶阿本德、汉森、温奇、格尔兹以及其他人。[(10)] 伽达默尔的哲学解释学已成为试图构想更合理的、后—启蒙理性观念的重要声音。我确实认为它是后期海德格尔的软肋，即他对座集（*Gestell* ）的尖锐批判并未伴随着可供选择的——非形而上学的——“理性”论述。那只会削弱他对座集非理性的重要界定，因为它让他对如何正当地设想科学的合理性几乎无话可说。

但存在与伽达默尔方案有关的线索。在关键问题上，他对海德格尔思想的更激进面做出让步。我最后认为，作为永恒真理（这种真理不过以某种方式从海德格尔立场对柏拉图与黑格尔进行了修订）信使的伽达默尔仍然依附传统。伽达默尔解释学是传统主义及被推向其历史界限的永恒真理的哲学。他为我们提供了传统主义可能的最开明形式。他为不变真理的哲学引进了尽可能多的改变，为不动真实引进了尽可能多的运动。

对伽达默尔而言，唯一真正的问题是意义与真理如何相与而行并传递下去（*trans-dare* ）。这是柏拉图的对话观念与黑格尔的辨证调解理论对他如此重要的原因。他与黑格尔的唯一差异是他的论点即绝对同

一与不变真理总能不同地得到理解，而且并无根据说它的有限信使之一比另一位更好地理解了它。伽达默尔是平等主义的黑格尔主义者，一个敏锐地知道绝对（精神）从未设定绝对（精神）的标准形式的黑格尔主义者，以至于历史性的真正结构防止绝对（精神）的绝对例示。他的（哲学解释学）不是没有绝对（精神）的黑格尔主义而是绝对（精神）缺乏绝对表达的黑格尔主义。

伽达默尔想把握检查中的变动，舒缓历史困难，让传统保持在经常被转移的不变的基本内容（*Gehalt*）原则之下，注意到传统的转变包含在其本质内容中。人们从未质疑传统真理，而只质疑其交流、展开、更新及不断再生的动力。伽达默尔将逻各斯塞入时间，将形式塞入历史质料，但他用它改变了历史有限性的黑格尔主义要素。如他所说，如果这是真正的有限性哲学，其“有限”概念仍在与无限的二元形而上学对抗，他的有限性概念事实上依赖这种无限。伽达默尔为我们提供了传统的“无限源泉”如何在有限中以无限的新形式前行、更新的最可能的解释，因为坚持任何有限表达的有限性是无限性形而上学的好策略——我认为伽达默尔方案与它惺惺相惜。保护与保留传统的无限源泉的最好方法是坚持对它的任何历史性理解的有限性。

他描述了传统的连续性，但他并不追问传统是否是统一开端的一切。他从未追问在何种程度上，传统游戏是一种权力游戏，而它的统一性是权力者强加的东西。他的“传统”是尼采怀疑之眼的清白，是福柯主义谱系学的清白。他并不面对传统的断裂问题，它对差异的脆弱性，它压迫的能力。

在不变的历史性转换、无限的精神劳作的表面下，伽达默尔以所有形而上学家的方式想让我们舒适地面对变动，向我们保证天下太平。他想减轻我们的恐惧并说绝对同一的永恒真理能够假定众多形式，能够以众多语言说出来，能够无限多样而有限地表达它的无限内容。不同时代说出同样的话，而唯一的问题是知道如何倾听并“应用”它。

因此，伽达默尔结果是分裂（*kinesis*）的另一位问题朋友，或许甚至是比黑格尔更狡猾的朋友。柏拉图界定了直接与运动对立的真理。看似变动之友的黑格尔试图将运动引入真理并调和两者。伽达默尔通过主张不变真理做出的无限多样性运动来提炼黑格尔论题。像他确实是的那样，我们暂时在某种程度上将他放在运动一边。但在关键问题上他求助于回忆与沉思理论及形而上学的古老麻醉（narcotics），这种形而上学意图使我们睡过雷暴，压制我们的烦躁，向我们保证它总是运动中绝对同一的永恒真理，从而使我们摆脱困境。

伽达默尔谈到拿下事物的游戏——而且它是解释学必须面对的变动游

戏——但它总是受不变真理制约而变得安全的游戏。例如，在对艺术作品的分析中，伽达默尔谈到观察者与作品之间的游戏，我们介由作品进入它敞开的世界—视域，作品不以让我们的世界落在后面的方式而是为了向它敞开我们的世界并离开被转变的、被丰富的（世界），即影响视域融合的方式敞开世界视域。像施莱尔马赫希望做的那样，我们不能也不想重构艺术品源初归属的那个世界，我们倒想与黑格尔一道整合它与我们的世界。但这种游戏实施回忆工作（*Er-innerung* ）、我们对艺术品的内在占有、调和（*Ver-mittlung* ）其真正内容（*Sache* ）与在场，它事实上是“视域融合”。在这儿，回忆使“游戏”变得安全。它并非海德格尔不祥的世界游戏，或者德里达的不能控制的散播游戏。就像它是语词在真正对话中的游戏运动一样，它是真理与交流主宰的游戏。在这种游戏中，球总弹来弹去。

尽管伽达默尔反对黑格尔方案的非历史性，认为理解总是历史的和有限的，他在它的位置上提出了一种有限化的扬弃（*Aufhebung* ）方案。他甚至并不寻求抵达最终标准状态的扬弃，而是更谦逊、更可靠的历史性扬弃，对传统的永恒内容（*Sache* ）的不断居有与再居有构成了这种扬弃。伽达默尔的作品代表一种修正的黑格尔主义，一种不断由海德格尔发动的对有限性理解的分析之无限性形而上学。它是一种解释学的现象学家的黑格尔主义。融合（*Verschmelzung* ）是伽达默尔的调节（*Vermittlung* ）并假定了它在扬弃、回忆（*anmnesis* ）及回忆旁边的正当位置——在推迟建立形而上学的濒于绝境的努力中。

伽达默尔极端擅长于倾听海德格尔所说的存在真理，但他根本就没倾听海德格尔更激进的另一面。(11) 他并没作出努力去把握后期海德格尔的“视域”及其超越运动，“视域”支持自身即界线的敞开。他没有看到《存在与时间》本身的激进解释学姿态，它由超越存在及其意义构成。在那儿，意义不指存在具有的唯一真正的涵义，而是指它们建构的解释学钥匙，与之相关，存在的多种意义出现了（*das Woraufhin* ）。如是解读《存在与时间》，海德格尔对存在就根本没有兴趣，更不消说“融合”在存在论更新中形而上学喋喋不休地关于存在所说的各种东西了。不如说《存在与时间》在规定走向外面的形而上学“道路上”，并讲述形而上学一直处理它的存在/存在者图型的故事。

在后期海德格尔那里，它最终出现在“它给予”（*es gibt* ）思想中，出现在给予形而上学时代的它中，因此海德格尔从未对各种形而上学群集给予的东西感兴趣。真正令他感兴趣的是给予本身，是时代的兴衰沉浮。这就是缘发思想，将存在传送给各个时代并让它们展开的发生。任何时代或对它们的融合及结合从未“理解”“思”。它不允许自己思考任何大师之名或大师之名的融合或对存在本身的“无限性”展开一

系列“有限的”重新命名。

正如我们刚刚看到的那样，海德格尔将解释者描述成倾听二重性消息、差异（即任何时代之存在在其中展开的道路）消息的人。海德格尔想影响回返，不是从存在者到存在，那是形而上学做的事情，而是从存在到解—决（*Aus-trag* ），它“实施”任何既定时代的存在与存在者的区分。同样，海德格尔在“形而上学的存在神逻辑学本质”中对黑格尔的批判也可应用于伽达默尔修正的黑格尔主义。像黑格尔一样，伽达默尔对扬弃感兴趣，对上升感兴趣——我们在这儿说走向前（step-forward），在其进步的、即便有限的、精心制作的展开意义上的传统进步——而非对传统的回返、退步的返回，这种回返让传统在各种时代的发送中既自我遮蔽又自我去蔽。伽达默尔的思想是历史的，但它不是存在—历史性的，不是根据天命（*Geschick* ）的思想，不是存在的发送性回返思想。 (12) 它是历史的但不是时代性的，因为它没有看到任何给定时代中存在天命（*Seingeschick* ）的时代性（*epoché* ）。伽达默尔仍在他视之为不可逃脱的实事性的传统中，但他认为没有必要经过传统来思考在传统中起作用或游戏的东西。 (13) 他关注传统给予的东西——让它保持生气、传递并教导我们倾听——但并不关注给予过程本身、在传统中经过并作为传统的去蔽本身之事件。他并不寻求影响作为整体的传统之闭合或界定的思想、姿态，他抱怨海德格尔从尼采那里拾起了这种姿态。的确，他甚至怀疑，至少在这点上，海德格尔思考作为整体之传统的努力是否不同于黑格尔思考整体性的努力。 (14)

对伽达默尔而言，传统内容表达了实事（*Sache* ），柏拉图、亚里士多德及黑格尔思想的形而上学内容（*Gehalt* ）表达了实事，他想给它们带来一种综合性融合。问题是那些哲学家必须说的东西及我们如何倾听它。但对海德格尔而言，实事并非任何具体形而上学或形而上学立场的融合，而是诸如此类的形而上学、诸时代、解—决或二重性的真正发生，它们开辟了时代并给它们以时代的展开（spread）。海德格尔对柏拉图或亚里士多德的“真理”（*Wahrheit* ），或我们如何通过我们的时代向他们的时代敞开，或它们的时代向我们的时代敞开来丰富我们的真理不感兴趣。他想思考真理事件本身，真理与非真理的发生，它也是去蔽（*a-letheia* ）所指的东西。伽达默尔对知（*verum* ）、去蔽（alethea）、此时此刻为真并准备被我们消费（应用）的东西感兴趣，而对去蔽（*a-letheia* ）、遮蔽与去蔽事件不感兴趣。

对海德格尔而言，最终——我必须证明这点——只有形而上学时代的涌现与消逝、真理事件的发生、时代的来临、敞开或澄明事件——而没有在敞开中充盈任何时代或被划出视域的内容。海德格尔从而以比

伽达默尔允许的更激进方式将我们暴露给深渊、时代游戏、它们的运动与变动。海德格尔没有为我们提供形而上学的伟大“古典”体系拥有永恒真理的舒适，这种真理继续对我们诉说、安慰我们、为我们提供方向与指导。他认为所有问题肇始于柏拉图，终结于黑格尔，而且将在我们面对座集（*Gestell*）时爆炸。他并不相信永恒真理，而只相信真理事件的历史性，真理（*a-letheia*）的历史性，它无穷无尽的变动与无常。在彻底激进的、已怀疑自己对存在真理之言说的海德格尔那里，并没有像在我们黑暗时代闪耀的灯塔般的黄金时代，只有诸时代的黑暗游戏。总是并无处不是傍晚（*Abend-land*）。我们总是并无处不遭遇游戏。

德里达的“解构”解释学

德里达是卓越的变动哲学家，用德勒兹的话说，是一个准备为运动与生成哲学掏腰包的思想家。德里达的一切都表现出尼采对生成及其清白的断言，表现出他想首先保留的不可压制的游戏。“在场形而上学”通过不断“拿下游戏”与运动及生成的对立来界定自己。德里达也想遵循《存在与时间》发动的方案目标，质疑作为在场的存在，根除在存在神逻辑序列中、在“在场”（*Gegenwart*）时间性中取得其线索的永久在场（*stetige Anwesenheit*）体系中稳定、根据并以存在者为中心的形而上学欲望。德里达为此利用尼采的解构力量，即无情地批判作为埃及人特性（Egyptism）及宣称生成有罪的木乃伊化生命的形而上学。的确，尼采/德里达的批判如此无情，以至于最后要反对海德格尔自己。

在1964年出版的论《问题圣经》作者埃德蒙德·亚伯斯的一篇文章中，德里达区分了“拉比”与“诗人”。犹太人是神传下来的圣经的子民，是镌刻在石匾上的律法的子民，而且其唯一功能是解释并帮助传递且同时尽可能忠实于源初圣经的评论传统的子民。在围绕神圣书写而组织的民族或文化中，诗人的书写是世俗的、生长在破碎石匾裂缝间的野草。像犹太人自己一样，诗人是怀疑者，被经常驱逐的亡命徒。

> 在开端就是解释学。但是拉比与诗人不同地解释共享的注释必然性，解释的强制性。源初文本视域与注释性书写之间的差异使拉比与诗人之间的差异变得不可还原……解释的源初敞开本质上表明总存在拉比与诗人及对解释的两种解释（ED102/WD67）。(15)

如海德格尔指出了解释学的源初神学目标一样，德里达将解释学冲动视为“拉比的”。解释学源自对源初文本的宗教从属并将自身设想成谦

逊的评论、阐释。像从外部、从源初东西中接受其方向的任何善良忠诚的仆人、一切混杂物一样，它想成为透明的、可有可无的、多余的。另一方面，诗人是放肆而自主的亡命徒。他不向神圣的源初文本屈膝。如果他在根本上涉及解释，那么它（指解释）在更原始的、更自由的缺乏拉比解释学虔诚的反解释学方式中展开。总会存在诗人与拉比、与解释学绑在一起的解释及费力摆脱解释学的解释，即对解释的两种解释。(16)

两年后，在论列维—施特劳斯的一篇著名论文中，德里达说，尽管列维—施特劳斯对西方人类中心主义进行了去中心化，他还是分享了拉比本能。他寻求原始的、天真的、“自然的”（东西）；他仍然相信远古的清白、纯真、完好无损的源初性。列维施特劳斯拆卸欧洲人类中心主义，只是为了将它重新集中于其他源初文本、正被人类学家污染的未污染之地。

> 转向迷途的或者起源缺席的不可能在场，因而，这种破碎的直接性结构主义者主题是游戏之思忧伤的、否定的、乡愁的、有罪的卢梭主义面向，它的其他面向将是尼采式断言，即世界游戏与清白生成的快乐断言、没有错误、真理及人们积极地解释的起源之符号世界的断言（ED427/WD292）。

德里达以尼采对一切多样性同化衍生物的清白断言来炫耀对起源的谦逊敬重——源初的、未污染的——的谦逊面，这种断言终结在对源初与衍生间差别的取消中，因而“真正的世界”，源初性最后可能成为一个寓言。而这将我们带回到拉比与诗人。

因而存在对解释、解构、符号及游戏的两种解释。一种试图破译解释真理或起源之梦，这种真理与起源逃离了游戏和符号的命令，并且让解释作为被驱逐者存活。

另一种解释是尼采对符号自由游戏的断言，是对解释的不虔诚的、诗学的、反神学的(17)、反解释学的解释。它否定所有深层意义、隐身真理甚至真理本身。它否定任何源初物，这种源初不过是语法诱使的语言学幻象。在源初物缺席中，解释不再是衍生的、混杂的、被驱逐的，因为源初与衍生之间、自然与文化之间、自主与他律之间、家与流放之间的真正区别被消除了。这另一种解释的解释知道真理是女人，是不相信真理，甚至不相信自己的狄奥尼索斯。(18)

在对解释的两种解释中不存在解释的源初性，从而源初文本的消息与解释学消息间的真正区别破碎了。书写与阅读彼此陷害。每一个文本

回应其他文本，“源初”不过是“注释”。而解释的任务是保持游戏中符号与文本颤栗的、永不停息的镜像游戏，觉察到形而上学并不与文本同道——抓住游戏、再集中体系、稳定变动、打破密码、再乡愁地渴望源初性。这并非对在场形而上学保持警觉的纯粹否定行动。总之，它是对生成之清白的断言——从未存在源初的、纯洁的、完好无损东西，一切都无罪。这另一种解释抛弃了家与流放之间的区分，并断言整个大地的清白，断言“为了想要永恒性的一切快乐”(19) 的游戏与圆舞。

对德里达而言，甚至海德格尔自己——在某种程度上他仍然卷入解释学方案，虔诚地向神圣（*Seingeschichtlich* ）文本卑躬屈膝——都暗含在形而上学及其大师之名的梦想中。海德格尔被解释学框架所捕获，仍然是真理乡愁的受害人——如果真理不是作为符合（*adequatio* ），而是作为去蔽（*aletheia* ）的话。海德格尔在追求源初经验、深层真理。他并未清楚地觉察到：尼采的真理是女人，尼采并不相信权力意志，更不消说存在者的存在和永恒轮回是它的本质了，它“几乎”(20) 被荡妇骗了。德里达踌躇于将海德格尔隔绝在后者比别人更好地划出的地盘中。德里达第一个说出了：只能将自身定位于海德格尔的追问开辟的空间中，解构方能开端。德里达与海德格尔：在他们之间开辟的空间、在他们的互动中，“激进解释学”涌现了。

它如何与《存在与时间》之后的解释学驻足而立？“左边”是不虔诚的、对形而上学的诗学侵犯及解释学梦想，为了保持游戏的变动，它们心甘情愿地为生成付出代价。“右边”是哲学解释学的神学虔敬。在“中心”是父亲，由海德格尔自己在《存在与时间》中实施的重演，我们不确信是否该承认他的权威。像尼采/德里达一样，海德格尔已着手终结（*Ende* ）传统，但他在加入这种积极环节时却遗忘了回返工作、回撤与思念（*Widerholung*，*Andenken* ）。

---

(1) 约翰·D．卡普托，1940年生，因研究德里达而闻名遐迩的宗教思想家，现任美国锡拉丘兹大学托马斯·J．华生（theThomasJ．Watson）宗教人文及哲学教授，主要著作有《海德格尔与阿奎那》（1987）、《激进解释学》（2000）、《哲学与宗教》（2006）等。

(2) 伽达默尔与德里达是这三种运动的“典范”人物。我在此正描画更大的震惊，例如，利科的立场是伽达默尔的衍生物，而他对伽达默尔的批判只让解释学离形而上学更近了。同样，德里达是最近更广阔的法国哲学家群体中的一员，这些哲学家作出了反对解释学的许多论证（例如，德勒兹，尤其是福柯）。我特别对待海德格尔与德里达是因为他们两个具有海德格尔式的出发点。

(3) 特奥德罗·吉塞尔：“伽达默尔解释学中的重演”，《胡塞尔论文选》（2），197；引用《真理与方法》370/354。

(4) 像最近一卷那样，这是正确地称海德格尔后期思想为“激进现象学”的原因。见《激进现象学》，约翰·萨里斯编（亚特兰大高地，N．J：人文出版社，1978）。汉娜·阿伦特在《精神生活》中对《泰然任之》的批判（1卷本，纽约：哈考特，布勒斯，尤纳维奇，1978），两卷本，《意愿》（Willing），第171—194页，错误地表达为——“不意愿的意愿”（willing not to will）——海德格尔只将它作为纯粹过渡性阶段来打发并取代它。

(5) 《海德格尔思想中的神秘要素》，第223—240页。

(6) 我已在《海德格尔与阿奎那》中谨慎而详细地讨论了差异问题。

(7) “思想之经历”（“Aus der Erfarhung des Denkens”）恰好具有同样的力量。

(8) 伽达默尔：《哲学解释学》，第201—202页，引用第3章第15节以上。

(9) 亚里士多德：《尼哥马可伦理学》I．7（1098a20—b10）；II2（1103b—1104a10）。也可参见我的“审慎推理与道德洞见”，《美国天主教协会公报》58（1984），50—55；罗伯特·赫勒：“道德与法律决定中的审慎与洞见”，《美国天主教协会公报》56（1982），26—30。

(10) 关于此点，我从理查德·伯恩斯坦那里获益良多，《超越客观主义与相对主义：科学、解释学与实践》，我会在第8章详细讨论那些问题。参见那里对吉塞尔科学哲学著作的引用。

(11) 我同样反对尼克尔松的《视与阅读》，见我在《现象学研究》中的评论，16（1986）。

(12) 伽达默尔以相反的术语批判海德格尔为支持存在天命而放弃历史，参见《黑格尔辩证法：五篇解释学研究》，P．克里斯托夫·史密斯译（新哈汶：耶鲁大学出版社，1976），第109页。

(13) 在这点上，我认为海德格尔会支持哈贝马斯对伽达默尔仍受传统束缚的方法的批判，这种传统闭门造车，尽管他几乎不会同情哈贝马斯自己对超越论观点的依赖。海德格尔与德里达采用了与传统批判的非超越论联系。参见哈贝马斯：“伽达默尔《真理与方法》评论”，F．达迈尔与T．迈卡里编：《理解与社会调查》（诺特达莫，诺特达莫大学出版社，1977），第335—363页。

(14) “人们必须承认历史的自我意识像黑格尔绝对哲学一样无所不包。”《黑格尔辩证法》，第110页。

(15) 对德里达著作的拉比背景的精彩论述，参见苏姗·海德尔曼：《摩西之奴：现代文学理论中的拉比解释》（阿尔巴尼：纽约州立大学出版社，1982），第163—178页。

(16) 应该指出的是，像他在这段中继续说的那样（ED428/WD293），德里达并不认为在解释的两种解释之间存在完全决定性的断裂。因此，人们不能完全从这边跳到那边，把第一种（解释）抛在身后。而且，人们总是被体系逮住，人们试图从其中摆脱出来并在这两种选择间晃来晃去。

(17) 罗兰·巴特说道，书写“是一种反神学活动……由于拒绝固定意义是拒绝神及其实体——理性、科学、律法”。《形象、音乐与文本》，S．黑斯译（纽约：希尔与王，1977），第147页。

(18) 这是德里达在《刺》（Spur）中追寻的反对海德格尔的论点。

(19) 尼采：“醉酒之歌”，《查拉图斯特拉说》，W．考夫曼译（纽约：维根出版社，1966），第317—324页。

(20) 参见《刺》对“几乎”（“ *presque* ”）的重要使用，第114—115页。

艺术终结了吗？

［美］卡斯腾·哈瑞斯（Karsten Harries）(1) /文　曾誉铭/译

一

在沉思即将来临的中国之行时，我完全意识到，我的思考沉浸于自己过去在德国和美国的时光，深植于那段仿佛被前所未闻的非人性幽灵所纠缠的晦涩历史，这段历史形成了我的价值观和担忧，使我成为现在的我。但这不仅是我个人的历史（它肇始于儿时记忆中焚烧的柏林、轰炸、纳粹统治，在我看来，这种幽灵不但纠缠着这段历史，而且纠缠着我们前途光明的现代世界），我们生活的世界中最美好的部

分归功于启蒙运动，归功于理性信仰及使我们成为人的能力，或者用笛卡尔的话来说，成为自然的主人和占有者的能力，这种能力承诺帮助我们解决生活中的一切重要问题，并在不断进步的技术的帮助下，引领我们走向一种存在方式，在那里，我们最终实现幸福自由的愿望：最终以技术为基础实现天堂，犹如上海的建筑证明的那样。现在，启蒙运动的遗产不仅属于西方，而且已经拥抱全球。例如，引人注目的、由科恩·彼得森·福克斯设计、顶端为独特长方形孔的世界金融中心将于2008年竣工，它承诺仿佛矗立在任何世界大都市中的特大雕塑，尽管在物质上固定于特定的地方，这种雕塑的本质在精神上是可动的。技术进步、审美兴趣及全球经济使我们相聚在奇妙的跨民族文化的门槛。

但为何我对这种文化的前景丝毫也不感到愉快？首先，在技术帮助下实现的天堂之梦与它所需资源日益明显的匮乏相冲突。由于已经承受千禧年的相对免罚，人性再也禁不起对地球的开采。其次，或许更有分量的回答是，在过去的世纪里，尽管人们时常重申每个人的尊严，数以百万的人还是被谋杀、杀害，或几乎经常只能默默无闻地受苦或死去。因此，非人性的幽灵纠缠着以技术为基础实现的天堂之梦，我们不能单凭理性摆脱这种幽灵。人们需要尊重人类和自然，它们不会轻易与笛卡尔哲学握手言和，笛卡尔哲学承诺理性只会使我们成为自然（包括我们的人性）的主人和占有者，这个承诺主导了现代性进步。

考虑到这些关注，在这儿，在中国，我希望至少找到近乎平淡的未来踪迹，在未来，人类在拥抱现代性的同时免受伤害，在掌握技术时不会让它所拥抱的一切技术思想及其工具化摧毁我们的人性。

考虑到这些希望和关注，但我为何还想在此与大家讨论仿佛已被排除在真正的艺术生命事务之外的边缘性事情呢？我将挑选一般性论题“艺术何用？”来回答汪堂家教授在首次交流中的观点。但这是一种并非不正确且几乎不充分的回答。重述我的问题：在我们现代世界中，艺术何用？180年前，当黑格尔在柏林宣称，对我们这些深受启蒙运动及其理性信仰恩惠的现代人而言，艺术已经失去它从前在古希腊及中世纪的重要性，他难道不是一语中的了吗？马克思分享了这种观点。难道现代世界的崛起并不意味着最高艺术的终结吗？如果我们从根本上关心艺术，那么对我们大多数人而言，艺术难道首先不是娱乐的源泉，有时是迎合受过高等教育的少数文化精英的非常严肃的启发性娱乐的源泉（虽然如此还是娱乐）吗？如果这样的话，人们应该哀悼这种发展吗？难道它不更应作为自由与理性进步的必然结果而受到欢迎吗？无疑，许多人将继续享受甚至献身艺术。但难道这种享受

和献身现在不是基本的私人事务吗？哪里还有公开支持艺术的辩论呢？艺术保留了尊重人的尊严、自由、法治和人权等价值之后的价值吗？

因此让我重复这个问题：在我们现代世界中，艺术何用？为何我们还关心艺术？我将在第二个演讲中回到这个问题。我希望，在这些演讲结束时，大家将明白问题的要津：最后不过是我们的人性。但我承认，认为最高艺术已经终结的现代世界挑战艺术意义的归属性。我将在本讲中详细思考这种观点。

二

为了更具体地讨论争论的问题，我想转向一篇打动我的关于当代艺术状况的启迪性评论，我在《纽约时报》上读到了这篇评论。1997年11月21日，杰勒德·让·范·布拉德伦，一位默默无闻的、在前40年（他这么说）喜欢批判自己绘画审美效应的德国艺术家回到阿姆斯特丹的斯特德里耶克博物馆，1986年，他在此已批判过巴尼特·纽曼的“谁害怕红黄蓝三部曲”。这次他再度攻击了纽曼1951年的另一部作品“雄伟的”“大教堂”。(2) 我的第一个反应不是震惊或惊奇，而是啰嗦和迷惑的忧伤：不那么忧伤，因为这部独特作品本应被撕毁——众多绘画的遗失比亲友之死更能触动我。但纽曼没有一件作品待我如友。但在这种情况下，人们喜欢独特作品与否几乎无关紧要。我想起了画家弗兰克·巴杜的话：“一个社会向艺术及艺术家保证的宽容和自由规定了它自身的宽容和自由。”(3) 保证的自由空间似乎变得少些了，更多自由仿佛危在旦夕。一个社会向其艺术家保证的宽容和自由可能只反映了冷漠。范·布拉德伦对纽曼艺术的批评至少假定：无论如何，这种艺术有用，十分有用——挑拨文艺破坏者。但艺术有用吗？如何有用？

对独特艺术品的破坏并不令我哀伤，对本应撕毁的艺术品的破坏却令我伤怀。而自封的艺术家以艺术之名破坏（我不断感到）应保护艺术免受世界破坏的距离更令我伤怀，这种距离已被博物馆和音乐厅制度化。在我看来，重要的是，世上除了一切喧嚣与痛苦、商业化与艺术政治化的进步之外，还存在别的空间，在那儿，个人应该可以自行其是并能完全沉醉在（比如）海顿的四重奏弦乐或纽曼的绘画中。但为何我认为这是重要的呢？为何我仍然认为不但艺术有用，而且我们现在尤其需要艺术呢？

我深悉，我刚援引的艺术与世界之间的距离是成问题的，为攻击艺术过时的精英理解的故意破坏艺术行为辩护简直是小儿科，这种精英理解现在已经失去了它从前可能拥有的正当性。这种艺术不是终结在巴尼特·纽曼“大教堂”等作品中了吗？并非渴望恶名的少数人偶然犯下的

破坏行为而是范·布拉德伦烦扰的破坏行为及全球艺术世界(4)（包括艺术家、赞助人、批评家、学术界、画廊、博物馆及支持艺术的各种机构——甚至包括文艺破坏者）的当代状况在质疑我对何为艺术及艺术应为何的确信。就像它发挥作用而有时并不只是发挥作用时那样——今天的艺术世界本身已经挑战人们从前认为分离艺术与世界的距离——这种距离认为，今天的艺术首先检测艺术界限，甚至违反人们长期认为的艺术才获得意义。开始挑战这种假设的时代来临了吗？艺术应为何？它甚至应该存在（be）吗？艺术本身已成为我们的谜？

或许100年前，艺术世界会像范·布拉德伦那样批评一幅绘画而不会感到需要蘸墨其上，悲叹重要艺术品的被毁且言之凿凿地谴责破坏艺术行为，而且能像一些不快乐者那样批判仍未受挑战的社会和价值观——了结它。事情发生了多大的变化呀！现在，或许有思想的艺术场景观察者会让我们探讨，作为本身值得严肃探讨的审美行为，或甚至作为进步的重要步伐，这种进步引领艺术抵达自我强加的与大多数公众的隔绝、质疑长期统治艺术世界以金钱为中心的精英论，范·布拉德伦的破坏行动，像应可预见的那样——我们还能称之为庸俗吗？——他们感到，对他们而言不过是纽曼创作的无意义抽象的艺术品几乎各按天命。人们如何证明，花费在此类艺术品及斯特德里耶克博物馆等机构上的公共基金是正当的。

的确，向范·布拉德伦致歉轻而易举：不应该认为，毁伤纽曼的五长两短的打击从审美上表达了重要的无畏之自由，这种自由即不尊重纽曼“大教堂”的沉闷建筑（风格）。范·布拉德伦的确已经赋予纽曼至今已过时的艺术以新生命、新现实性。难道范·布拉德伦不能宣称已经创造了意义无与伦比、无力地批评了意大利艺术家卢西奥·封丹纳的作品？不能简单地忽略这种主张。

当我在报纸上看到这幅被毁坏的作品时，令我震惊的是，它如此适合当前的艺术场景：现代艺术对各种禁忌历史悠久的挑战，尤其对好艺术管理者守护已建立并认可的禁忌的挑战，不是已经“损坏”艺术了吗？杜尚［Duchamp，1887—1968，法国画家，达达派创始人，主要作品《陷阱》（将自行车轮固定在凳子上）、《泉》（尿斗）、《L·H·O·O·Q》（给《蒙娜丽莎》复制品画上胡子）等——译者］已经认为可能将伦布兰特作为熨板使用来创造艺术了。或者人们可以比较范·布拉德伦对纽曼的批判和杜尚给列奥纳多（1452—1519，意大利著名美术家、雕塑家、建筑家、工程师和科学家——译者）的蒙娜丽莎以胡子来令其变丑的决定。的确，存在非常重要的差异：杜尚并不打算将伦布兰特作为熨板来使用，而他的胡须只出现在廉价复制品上，无价原件毫发无损地留在博物馆的框架中。但当然“无价原件”正

好是引起挑战的陈词滥调，它宣称从世界中排除艺术品，而在世界中一切都有价并可被复制。这种陈词滥调以金钱和暴力分离审美王国和现实世界的界限，范·布拉德伦拒绝尊重这种界限。

如果他尊重这种界限的话，他可能已经满足于批判“大教堂”的某些复制品。但人们几乎不会注意这种行动：这种对其他艺术家作品的使用和滥用至今已经以不同方式成为公认的艺术实践。假定一个更随意的艺术世界，一个更随意的社会（在那儿，仿佛一切都行）的镜子，艺术家发现，它是一个引起更多占有兴趣的、更艰难的世界。充斥着意外从而有趣的艺术世界（利奥塔〈将之〉作为革新 (5) 来庆祝）要求更勇敢的行动，而且这种要求必须将艺术推向自身的自我—解—构。首先被弗里德里希·施勒格尔和索伦·克尔凯郭尔诊断为理解现代独特审美感性的关键范畴，稍后被杜尚风光地规定的这种兴趣难道没有开始取代公平判定当今艺术创作的美且崇高的审美范畴？

从这点出发，我们认为范·布拉德伦是这样一位艺术家，他在仅仅玩弄观念（这种观念破坏其他艺术家建立的东西）时追求更有趣的东西，实现真正的破坏。人们可以将范·布拉德伦的行动理解为完全可预见的追求兴趣的顶点吗？如果这样的话，人们也可以认为，范·布拉德伦很好地批判了纽曼的绘画，因为像纽曼（他宣称，当罗伯特·默特维尔可能希望让杜尚成为父亲的时候，“杜尚是他的父亲而不是我的或任何我敬重的美国画家的父亲”。 (6) ）一样，现代画家精力充沛地反对对后现代主义非常重要的审美兴趣。纽曼代表对艺术何用的非常不同的理解。

这里描绘了一条重要的审美战线。而且我们不再说巴尼特·纽曼的座位现在的确在博物馆中，说他已经属于在我们后现代世界之外的过去：当代大多数艺术家发现杜尚更相关。就像纽曼会爽快承认的那样，他比纽曼更是他们的父亲。固然，他几乎不费时间就将坦言转化成对艺术家的攻击，他主张的模糊艺术与非艺术界限的错误美学败坏了这些艺术家。在欧洲，画家中的伟大美学家是达达主义（达达主义，1916—1923年在欧洲兴起的运动，它通过随意涂写、嘲讽不和谐的作品来藐视传统的文艺价值——译者），他们说道，“‘我们反对艺术，因为我们真正知道何为艺术’……（主张）一张掉落的纸张，大叫的声音，一切都是艺术品……这些艺术家的最佳典型是马塞尔·杜尚，他刨根究底地来确定或毁坏艺术。而我们现在拥有展示螺丝起子、汽车及绘画的博物馆。（这些博物馆）已承认无法知道什么是什么。唉，如果没办法，我感到现代艺术博物馆时代来临了，例如机枪展览。毕竟，它们功能（上）是美的，形式美妙，内容丰富，而且它们实际上制造噪音”。 (7)

像纽曼怀疑的那样，人们认为杜尚终结了某种特定的艺术。难道当今艺术不通过首先检测界线或延伸艺术空间而获取意义，而这两者也必然践踏长期认为的艺术吗？杜尚宣布了自己的意图，“当我发现现成物（ready-mades）时，我想使美学气馁。新达达派采用了我的现成物并在其中发现了审美之美。作为挑战，我将瓶架和尿壶砸在他们脸上，而他们现在因审美之美而赞美它们”。(8)

杜尚这里使美学气馁的观点可以与纽曼的控诉相比较，即达达艺术家以艺术之名摧毁了艺术。两种对“美学”非常不同的揭示在此碰撞。

三

与其时已建立好的传统一致，杜尚将他反对的美学与美的关注连接起来。在这样理解的美学方法上，艺术家首先应该创造美的对象。艺术为美而在。而将在此得到理解的“美”又如何呢？亚历山大·戈特里布·鲍姆伽登首先回答了我们，他于18世纪早期建立并命名了哲学美学这门新学科：杜尚的“审美之美”被鲍姆伽登定义为“感性完善性”。这种美、这种观点不只表现我们的知性而且表现我们的理性；“完善性”指这样组织我们的经验，仿佛一切都不多不少：美意味着统一、整全性。尤其18世纪以来，这样理解的美的关注的确主导了西方艺术的许多进步。尽管反对崇高美的艺术家首先提出质疑，然后追寻兴趣的艺术家（如杜尚）提出质疑，人们认为，在19世纪60年代的某个时候，这种艺术达到了顶点和终点。抽象表象主义画家弗兰克·斯特拉（弗兰克·菲利普·斯特拉，美国画家，生于1936年，其抽象作品以几何形状、鲜丽色彩和不规则形状画布为特征——译者）用来描述其艺术目标的话表达这种顶点和终点。

> 我总是与试图在绘画中保留古老价值观的人们争论，他们总在画布上发现了人文主义价值。如果你压制他们，在结束时，他们总断言画布上除颜料外，还有某些东西。我的绘画以能被看见的东西才存在这个事实为基础。它真的是一个对象。任何一幅画都是一个对象，而最后，充分牵涉其中的任何人都必须面对他所做事情的对象性。他在制作一件物。所有这些都应该理所当然。如果绘画足够倾斜、精确或正确的话，那么你就只能看着它。我想要人们与自己从我的绘画中获得这个事实，即你能清晰地看到整全观念……你看到的东西是你看到的东西。(9)

我想强调四点：1．斯特拉以这种方式吸引我们注意他的绘画，以至于我们感到没有必要越过它去寻找意义。因而在所指的不在场中，它

应该并不向我们自我呈现为自我规定的表象，也不是从能指的不在场中获得意义的符号、作为指称不在场涵义的记号、塑造不在场意义的隐喻。缺席的存在不应该纠缠它的在场。阿奇博尔德·麦克利什［1892—1982，美国诗人，以作品《征服者》（1932年），《1917—1952诗选》（1952年）和诗剧《J．B．》（1958年）而获普利兹奖——译者］关于诗歌的谈论也领会了这一点：它不应意味，而应存在（be）。

2．绘画应该让我们“清晰地看到整全观念”。它不应让我们担心我们是否遗漏了什么。其中并非多余的无（nothing）应该令我们震惊；我们也不该仅仅将它经验为不在场整全的碎片。这幅画应该自我呈现为一个自足的全体。

3．这种完整性要求观察者让绘画如其所是，他与它保持距离。这种远离的（distanced）领悟不同于我们通常关联事物的方式：寻求帮助的操心、想要占有的欲望、将会避免的厌恶、召唤破坏的憎恨。我们首先对我们碰到的东西感兴趣，而兴趣并不让物或人如其所是。审美的领悟让领悟如其所是地存在。这就是康德将美理解为完全无趣的对象之实现的原因。

4．绘画自我确定的存在对应于我们经验它的自足性。显而易见，绘画并没有用；它们对一切都无益。但正是这种无用性使它们不回答我们日常利益的诉求。这种无用性允许我们当下存在，因为一切利益总指向将来。因而，通过我们不经常参与世界的方式，它使我们与自己成为一体。丰富的审美对象对应于这样理解的丰富的审美经验。

斯特拉的论述几乎不是孤立的。一旦人们将艺术的目标理解为美之追求，那么他“绘画中的古老价值，人文主义价值”就被质疑。斯特拉的论述因而表达了被审美方法统治的一切艺术的目的，鲍姆伽登、康德和叔本华都曾令人信服地表达过这一审美方法。审美方法要求更坚决地背离涵义、意义、语词，当然尤其是道（Word），如艺术对雕塑、宗教的裨益。审美方法主张艺术自主性：应该为艺术而艺术。杜尚质疑的正是这样理解的艺术。

我已经指出，审美方法要求抹掉意义。但这难道不是一个不可能的要求吗？作为艺术品被经验的物就是人们创造的物。这使艺术品不同于我们碰巧在海滩上发现的漂亮鹅卵石。被当作艺术品来经验的时候，它从不简单地存在，它总是指向超越自身的意向性意义，即使在最小艺术品中也仍是这样。艺术只存在而不意谓，艺术要求不可能性。完全自足的艺术存在的理想必须仍是单纯隐晦的观念，而不能成为经验实体：被欲望的存在仍不在场。艺术品顶多是这种不在场的符号。

但这就是说，如果现代艺术本身的目的是抹杀意义存在，那么它的目的就否定了自身的艺术特征。这样理解的艺术的真正本质导致艺术的自我解构。当康德写道，“只有当我们知道它是艺术却同时看似自然时，艺术才是美的（schön）”。[10]也就是说，艺术应该有非自然的外观。克莱门特·格林博格认为，的确，正是这种“非艺术外观”将存在授予给绘画。斯特拉认为自己的艺术完全是视觉的。但在我们认可这些对象不再意指任何东西时，除了看似像非艺术的意图之外，这种艺术看似艺术并作为艺术来鉴赏。由于斯特拉承认这一点，他并不认为自己的绘画完全成功地是视觉的，他说了不同的东西：“我也想我的绘画这样存在，这样你就认为它是完全视觉的了。”这不仅承认，甚至微型艺术也传达意义、意图。这甚至宣告，他绘画的真正意图是宣告这种意图。这意味着将充分强的艺术存在之梦传达给沉默的意义。但艺术品本身并不是这种存在，而仅仅是它的隐喻。存在之梦仍只是——一个梦。

我已经论证了，即便微型艺术品也从不是简单的存在，而指向理想意义，从而创作微型艺术的这么多热情兴趣的意义不能与兴趣分离。但为何是这种兴趣？存在何用？仅仅存在的东西并不必然无意义？俄国至上主义（1913年出现在俄国的纯几何形抽象绘画艺术运动——译者）画家卡史米尔·马勒维奇回答了这些问题，1914年，他决定将一个白色正方形放在一块黑色背景上并将结果画成一幅画，他的决定是现代绘画史上关键行动之一：它在这儿隐藏的目的变成了形象。在解释这一决定时，马勒维奇写道，他选择正方形作为最抽象的形式，而白色和黑色则作为最抽象的颜色。这儿“抽象的”并不仅指非—表象的，它还指我们摆脱与世界的所有联合、感觉、情绪、兴趣。选择正方形是因为它没有外观，在这种意义上它是无趣的并恰好因此是更纯粹的存在。兴趣挡着存在的道。

但重复先前的问题：为何是沉迷的存在？为何试图摆脱意义？马勒维奇的回答求助于我们的意义要求与世界沉默之间的冲突。这种冲突的回环往复使人类以诗人、哲人尤其是预言家的语词遮蔽了这种沉默。马勒维奇认为，这些语词现在已经因其所是而自我呈现，一度这样公认的人造物不能再让我们存活。古老价值体系的分裂给我们留下了沉重的沉默。但只要我们继续要求世界的意义，那种沉默就只是沉重的。正是从这种要求出发，马勒维奇想要解放我们。我们应该学会接受如其所是的现实。

因而马勒维奇以自己的白色人类（他称之为）理想来反对作为天命的传统生活理想。据说，“这种人类意识”是“非—对象性的”。当我们不再需要对象时，我们在非—对象性意义上存在，而且恰恰因为这点，

我们已经自由地让物如其所是地存在。他区分了让物存在的自由与人们想做某事的自由。马勒维奇发现后者是成问题的，因为它给我们留下了这个问题：我们将何为？而且单单这个问题就没有令人信服的答案。

马勒维奇梦想不再徒劳地要求更高意义的生存。他知道，要追寻这种梦想，我们必须学会让物存在，更能接人待物。至上主义白色世界将我们转移到这种精神状态，引导我们接受向我们自我呈现的世界。存在之追求引导我们超越虚无主义。

马勒维奇认为，简单白色正方形是现代艺术的界限，但他并不试图用具体作品来标明。他白色作品上的黑色已经代表更远的一步：打破沉默。几何形状宣布了它们的存在。而且恰恰因为这种黑色正方形和圆形几乎没有日常意义，它们比人们更熟悉的世界事物更有力地宣布了它们的存在。因为我们知道将它们摆在何处易被忽视并被视为当然，因为对我们而言，物具有意义，它们的简单存在被遮蔽了。沉默与存在相互共属。

但我们必须再次提醒自己注意，一切艺术都有意义并向我们说出意图。这种艺术也不仅仅作为打动我们的存在者，而且意味着去存在。艺术史家魏纳·哈福特曼有好的理由将马勒维奇的“黑色正方形”称为“记号行动”、“论证”。这两个词都指艺术家并不像提出观点那样去绘画。马勒维奇的“白上之黑”——60年代巴尼特·纽曼或弗兰克·斯特拉的绘画亦复如是——是一种戏剧性姿态，它提示我们超越它本身，引起我们探究艺术家的意图，而这种意图在马勒维奇的至上主义作品中比传统表象艺术更激烈、更委婉动人地向我们说话。

但马勒维奇意图的意义是什么？马勒维奇的自我—解释提供了回答：他的艺术使一切意义、语词沉默，它指向洁白性、空无。对它（艺术——译者）的意义而言，他的黑色正方形什么也不是。这种无（nothing）是现代神圣性。下面的话让这点一目了然：

> 但没有神圣即空无的图标（icon）。神的本质是空无之救赎。救赎之空无在这种本质中存在……如果英雄与圣徒意识到未来救赎是空无之救赎，现实将迷惑他们。英雄会放下自己的剑而圣徒的祈祷会在自己的唇间逝去。(11)

马勒维奇的至上主义作品寻求建立神圣之空无的图标。在想起叔本华这点上，他们阐释了尼采在《道德的谱系》中所写的话：“人宁可意愿无（nothing），也不能不意愿（not will）。”(12)

在非常广泛的冲击中，我试图指出，美的感性完善性理解（主导了18世纪以来的审美方法）不得不追求依次终结于沉默中的存在。马勒维奇的至上主义作品及60年代迥异的微型艺术占领了通向这种沉默的门槛。在这儿，某种特定的艺术确实仿佛终结了。但艺术当然还会（存在）。为了（存在），它需要不同的英雄、不同的宏大叙事（master narrative）。因此毫不奇怪，杜尚而非马勒维奇、安德鲁·沃霍尔而非巴尼特·纽曼应该如此多地主导近来的艺术创作。

当杜尚试图使审美及追求审美之美气馁时，他并不想终结艺术，而是想终结这种艺术，它在更精力充沛地追求美时不得不抛弃意义。正是通过引起艺术家从存在转向意义，从美的审美范畴转向兴趣的审美范畴，杜尚赋予艺术以新生命。这种规则暗示，除了明晰的观点外，事实上，杜尚并不反对这种艺术。巴尼特·纽曼正确地认为杜尚可能是现代画家中最伟大的美学家。哲学家亚瑟·丹托也这样认为，他谈到杜尚的“哲学成就”，人们因这种“哲学成就”引导我们更充分地理解艺术本质而信任他。

> 尽管“艺术品”是必定已经十分像我们以概念标准为基础运用的“大象”的表达。杜尚的伟大哲学成就已经证明，它根本就不是这种表达，而是学习将之运用于比人们相信的必然复杂得多的过程。但在历史使它可能之前，它不会得到呈现：当他的姿态要求的概念想象力本身在历史上不可能时，杜尚是不可能的。当它的确可能时，显而易见，美与崇高并不是艺术的本质。(13)

因而人们可以说，杜尚已将艺术家们从具体叙述中解放出来了，通过使美或崇高成为艺术的终点，这种叙述扬言终结艺术。

但丹托认为，杜尚用艺术品（如泉）让我们更充分地理解艺术的本质，它设置了一个不能设置的前提：这种本质的确存在。但我们在柏拉图何种天堂中发现了这种本质呢？杜尚的确表明，艺术世界自愿将“艺术”应用于既不美也不崇高但有趣的造物。他的“泉”的确质疑艺术的意义，尤其质疑对作为美的审美对象的艺术品的具体理解。这允许丹托将它用来作为支持自己审美批判的证据。

> 我的著作《常识的变型》对审美采取了非常敌对的立场，但这种敌对的靶子是分离的无趣审美，是在哲学传统中如此易见的沉默观点，这种观点隐含在我们实践中并将不知怎地就不可分离的艺术和审美联系得如此紧密。我对此有异议。我感到，美学并不真正属于

> 艺术的本质，我的论证如下：两个对象（一个艺术品，另一个则不是，彼此十分类似，能满足论证目的）将具有迥异的审美属性。但由于差异依赖于艺术与非艺术之间的本体论差异，它不能说明前面的差异。审美差异设置本体论差异。因此，审美性质不可能是艺术定义的部分。(14)

人们已经准备同意美学不属于艺术本质的观点：美学可能影响艺术，甚至有些艺术决定性地如此，但当纽曼认为，美学于艺术家如同鸟类学于鸟一样时，他说出了一个观点。(15) 艺术家认为美学是可有可无的理论。但对丹托而言，它意味着别的东西：特定的艺术理解（许多传统美学思想设定了它们）继续影响我们，甚至为我们提供当代艺术世界已经鉴定的无数作品，这些作品并不符合这种美学宣称的艺术品标准。在这种联系中，丹托指出了杜尚"哲学成就"可敬先驱沃霍尔的布瑞罗包装盒［Brillo Box原为一种洗衣粉包装盒，1964年，美国著名画家安迪·沃霍尔（Andy Warhol）（1930—1987，主要作品：《绿色的可口可乐瓶子》、《玛丽莲·梦露》、《坎贝尔的汤罐头》等）在永久画廊展出了其著名的Brillo Box，即在一个屋子里堆放各种物品，如桃子、凯贝尔蕃茄酱等。——译者］的巨大意义。

> 现在，布瑞罗包装盒在本体论中使深层问题生动易懂，这个深层问题即，某物成为艺术品而与之相似得至少难以识别其照片的其他事物却不能成为艺术品。然而，不是作品的纯粹布瑞罗包装盒并非纯粹的物，像跳蚤那样：在约瑟夫·马戈里斯的文化"突发物"中，它们像艺术品那样体现意义。它有趣地说明了两种文化突发物的意义及其美学的差异过程，或者更好地说明了对这两个对象的艺术批判的差异。(16)

丹托对差异的讨论表明：被迫从事商业艺术的艺术家史蒂夫·哈维（抽象表象主义第二代人物）设计了布瑞罗包装盒原件。丹托指出了布瑞罗包装盒与"那个时代高雅艺术的风格"(17) 的联系。但沃霍尔的布瑞罗包装盒与抽象表象主义毫无干系，事实上，与它同真正的布瑞罗包装盒的关系相比，它更接近于奥登博格或者李希特史泰因等艺术家的作品。而如今，艺术家麦克·彼得罗已经创作了自己不同于沃霍尔布瑞罗包装盒（Brillo Box）的布瑞罗包装盒（Brillo box），从而使占有的意义问题更加明晰。尽管我从此得到了不同的教训，我还是同意丹托关于不同的布瑞罗包装盒存在差异的说法。丹托有好的理由认为，艺术回答了沃霍尔的布瑞罗包装盒为何是艺术而超市中的布瑞罗包装盒不是艺术的问题，它需要哲学。哲学的确支持这种观点，即不同的

布瑞罗包装盒具有非常不同的意义。但哲学家也想指出，沃霍尔的布瑞罗包装盒是艺术的观点与另一个非常传统的观点冲突。在此赞同黑格尔的丹托认为：成功的艺术有效地体现了精神内容。像麦克·彼得罗论证的那样，沃霍尔不同寻常地可复制的布瑞罗包装盒不再有光环那样的东西，如伦布朗（1606—1669，荷兰画家——译者）或梵高（荷兰画家，1853—1890，著名作品有《向日葵》等——译者）的自画像。

我发现，不可能引用布瑞罗包装盒作为这样理解的“成功艺术”的例子——对我在此使用“光环”一词，人们无疑会反驳说，这种对成功的理解与在技术上可复制一切的时代精神不一致。我将会回到这种反驳和瓦尔特·本雅明，后者对我总结性演讲中光环的消失有许多话要说。

在这种情况下，像彼得罗论证的那样，与杜尚的现成物一起的物质对象也不同寻常地可被替代。在这儿，原件几乎不管用，艺术品失去了它的光环。难道沃霍尔的布瑞罗包装盒没有指出，艺术中的成功并不依赖于意义在具体物质中的化身，而是依赖于对象的表象方式、艺术家的意图？他选来塞进自己作品中的历史的、空间的脉络确实重提了这个问题：我们如何理解艺术中的成功？在这儿，求助于某些假定的“艺术本质”并不真正有效，因为他们假定这个问题已经得到回答。

让我最后一次回到丹托的布瑞罗包装盒的教训。

> 史蒂夫·哈维的包装盒讨论布瑞罗、速度价值、纯洁性（cleanliness）及巨型新包装盒的无情优点。沃霍尔的图标（icongraphy）更复杂并与那些价值根本毫无干系。在一定程度上，它是艺术的哲学存在，或者如果你喜欢，是高雅艺术及商业艺术的哲学存在。因此黑格尔可能是对的，即存在艺术特有的审美性质。他令人印象深刻地说，不像自然审美性质，它源自精神并回复精神（aus dem Geiste geboren und wiedergeboren），但各种布瑞罗包装盒的审美性质与布瑞罗包装盒一样为真。假定两者都密集意义，我们不会期待任何别的东西，而且是在源自文化（aus der Kulturgeboren）的意义上，或许区分低俗艺术与高雅艺术并不比区分源自我们类天性的纯粹自然审美与高雅艺术重要。 (18)

丹托附加的论述提出了首个问题：黑格尔“使用‘美’这一术语，但这是他时代中的美学家思考的方式”。但更危险的是：当黑格尔将艺术美理解为“源自精神并是再生之美（die aus dem Geite geborene und

wiedergeborene Schönheit）”时，(19) 他不仅区分了自然美与艺术美，而且将两者联系起来了。再生指艺术回答了前定之美、艺术家在自然中发现的美，但让美再生创造了更高的美。在这儿，被理解为美丽的自然之美的再—再现（re-representation）的艺术提出了这个问题，即艺术是否需要自然根据，当被连根拔起时，它是否并不必然枯萎并死去。我将在最后一讲中回到这个问题。

五

黑格尔对美的理解提出了一个不同的问题。丹托认为自己在根本上赞同黑格尔对美的艺术的决心：“具有特有深度的黑格尔将美的艺术说成被赋予感性形象的观念。作为开端，它为我们提供了哲学的艺术概念的基本原理，并首次刺中了批评理论：批评家必须确定体现在作品中的观念并评价其体现的充分性。”(20) 黑格尔的定义引起我们探究成问题的观念及其有效性的体现。丹托似乎并不过度关心观念，黑格尔将其理解为主观性与客观性的统一——从“观念”（Idea）转换到与黑格尔分离的“观念”（idea）——他仿佛也不关心黑格尔有效体现的观点。

如我们所见，为丹托理解艺术及艺术终结提供钥匙的艺术家杜尚和沃霍尔仿佛都不能满足黑格尔的规则要求。只有标准地占有（leveling of appropriation）（这种占有摆脱了黑格尔形而上学的承诺）黑格尔的艺术理解，他才能对艺术的终结拍案叫好。像丹托将它理解为从宏大叙事（这种宏大叙事使追求美及存在成为艺术的顶点）中真正解放出来一样，丹托的确注意到，在60年代，这种叙述已经不能控制艺术家及类似的批评家。丹托甚至走得更远，他认为自己所谓的艺术终结可能标志着从试图限制艺术家自由的宏大叙事中解放出来。这样理解的艺术终结为艺术承诺了更多自由和更有力的生命。然而当他宣称最高艺术之死时：历史被理解为理性与自由的进步，黑格尔想到了非常不同的宏大叙事。黑格尔认为艺术是进步的开端，那个开端在我们现代人之后。黑格尔认为，精神进步将最高艺术托付给了一个永不复返的过去。这样理解的话，最高艺术之死并不出现在西方的20世纪，但也迟于18世纪。

我们的常识似乎支持黑格尔。我们许多人，或许大多数人都倾向于将伟大艺术与过去联系起来。在面对我们时代的艺术时，我们顿时踌躇了：就像丹托试图使我们相信的那样，杜尚和沃霍尔真的为我们提供了打开艺术本质的钥匙吗？难道他们不怀疑，即从前的最高艺术并不存在？或者我们应该像斯特拉或纽曼那样去寻找打开艺术家的钥匙？

今天，大部分人似乎认为——尽管像丹托以自己的著作论证的那样，

但绝不是全部——艺术日薄西山了。要挑战这种观点，人们可以指出我们蒸蒸日上的艺术事业：人们自愿在艺术上花费巨资并不证明许多人仍关心艺术，并用金钱支持他们的确信。人们也可以引用被吸引到我们顶级博物馆的观众，尤其有惊世骇俗的展览时。难道这一切没有证明艺术仍活力依然吗？

但就是这种艺术博物馆机构提出了问题。今天，我们当中还有多少人会感到，真正伟大的艺术品的安身之所的确是博物馆？难道还有比大博物馆购买其作品更能认同艺术家吗？

考虑到金钱支持的认可，谁还会怀疑艺术品（如纽曼的“大教堂”）的确是最高级的艺术品呢？现在，两个世纪以来的艺术和博物馆的联合已经取代了艺术与教堂或神庙、艺术与宫殿等更古老的联合。

我们知道，艺术博物馆是较近的机构，仅仅出现在18世纪最后10年及19世纪前半叶，稍微迟于某些相关现象，如建筑学、艺术史及新哥特建筑。在这种联系中，人们有趣地发现，黑格尔在同一个城市中作艺术终结的演讲时，卡尔·辛克尔正在柏林兴建古老博物馆，首座由历史观规定图片排列的博物馆，该博物馆和黑格尔的演讲都表达了广泛传播的、以过去为导向的艺术、宗教，甚至自然态度。

自从启蒙艺术被授予神圣光环，博物馆也被授予神圣光环。因而，辛克尔的古老博物馆不过是按照希腊神庙形象及结构（神庙从前侍奉过的诸神的缺席纠缠着这种结构）建立起来的无数博物馆之一。它们的图标引起人们反思建立这些博物馆的艺术理解及鉴赏。启蒙运动对过去艺术的崇拜假定了被经验的神及诸神的缺席吗？对残存踪迹的天真保存表达了对失去之物的乡愁吗？一种怀疑笼罩着辛克尔的古老博物馆，即神之死使最高艺术之死成为必需。我们自身保存了启蒙运动的艺术理解，以至于我们也将伟大的艺术与过去联系起来。的确，人们（尤其是许多艺术家）已经关注分离艺术与我们现代日常生活世界的真正距离。为了吸引更多观众并能财源广进，我们博物馆的管理者被迫模糊博物馆与商场、艺术与娱乐的界线。

艺术已经成为大生意。但生意、娱乐与艺术的拥抱几乎并未有效地回答人们的疑虑，即当黑格尔认为最高艺术终结时，他是否可能已经错了。的确，对我们许多人而言，艺术继续沐浴在特殊光环中。就像杜尚发现自己必须承认的那样，这种光环甚至已经足够强地覆盖了他的“泉”，因此他打算废除这一光环。我们许多人在踏入一座博物馆时，仍像走进了一座美学教堂，穿越时间踏步走向一座阴森崇高的大墓地，在那儿，列奥纳多与伦布朗、梵高与塞尚［1839—1906，法国画家和后期印象派代表，他最著名的作品为《圣维克多山》（1885

—1887年）和《玩纸牌者》（1890—1892年）——译者］以及现代的毕加索［帕布罗·毕加索，1881—1973，西班牙画家，20世纪最多产和最有影响的画家之一。擅长绘画、雕刻、蚀刻、舞台设计和制陶艺术。与乔治·布拉克开创了立体主义画派（1906—1925年），并引入了拼贴艺术，毕加索的杰作有《阿维尼翁的少女》（1907年）和《格尔尼卡》（1937年）——译者］和杜尚、波洛克（杰克逊·波洛克，1912—1956，美国艺术家，因运用“滴画法”而成为美国抽象表现主义先驱——译者）和沃霍尔伸出了冰冷的手。这几乎是敬畏与尊敬的宗教态度，而真正有用的怀疑在别的地方。这并不是说，我们大多数人会质疑保存这种遗产的重要性。我们甚至可能发现，难以解释什么使这种保存如此重要，而现在，我们当中几乎无人还能集聚建造古老博物馆的热情。以前需要这样保存是因为，它在我们的世界中已经失去了自身的位置，因此必须给它们提供特殊的地方——经常以巨大代价。

当黑格尔在其《美学演讲录》中认为，“希腊艺术的美的岁月及较晚的中世纪黄金时代已经一去不返”，并且宣布，“对身处艺术最高命运近畔的我们而言，艺术是过去的事情”。(21) 他表达了其听众非常熟悉的确信。他们阅读自己的温克尔曼并可能因艺术的没落（他们认为）而谴责现代文化的悲惨状况。

正如我将在下一讲表明的那样，他们并非毫无是处。但黑格尔自己并不满意这样的回答。对此，他反对自己更哲学性的论述，它使我们确信，作为人性时代来临必然结果的最高艺术已经终结。

如果黑格尔正确，那么启蒙运动伴随着最高艺术之死。而且，难道我们不是启蒙运动的继承人吗？作为艺术在现代世界地位的一种解释，我们仍需要注意黑格尔的论述。但自从他做出可怕的宣言之后，艺术的爆炸性发展（这一发展给了我们今天最有价值的艺术）不是反驳了黑格尔关于艺术未来的论题吗？

在黑格尔宣称最高艺术终结的很长时间之后，莫奈和梵高、毕加索和波洛克都创作了自己的杰作，这不应足以反驳他的宣言吗？但甚至在我们决定实事确乎如此之前，我们对黑格尔的宣言更清楚了。黑格尔从未想否定，艺术存在并在将来存在。但这种艺术已经失去了它从前的最高功能：他认为，“只有当它在同一领域中取代宗教和哲学，而且单纯成为揭示意识并使神圣自然、人性深层兴趣及最全面的意识真理发言时，才能实现这种功能。各民族将最深刻的本性及其心灵的观念沉淀在艺术品中，而且高雅艺术——许多民族都有高雅艺术——是理解它们的智慧与宗教的钥匙”。(22) 这样理解的话，最高艺术是表达最深刻实质的优先工具。但我们使心灵权威服从理性权威。因为我们

的反思文化不再同意艺术在古希腊及中世纪中的地位和重要性。我们还要说，在欧洲许多地方保存至18世纪的这种地位和重要性仍然存在于并未被我们当代全球文化改变的世界中。但属于这个现代世界的我们必定不再赞同黑格尔，他认为，对我们而言，艺术已经失去了它“真正的真理和生命”，(23) 而这个“我们”也包括当今的艺术家。难道他们的艺术创作没有出现并见证了艺术在其中只有边缘意义的世界？

这种观点并不否定，许多人将继续享受甚至献身艺术。黑格尔的最高艺术已经终结的观点并不质疑，艺术要么生于美之追求，要么生于兴趣之追求。完全相反：黑格尔能帮助我们更好地理解，除了将其分离的战线外，艺术家们（如纽曼和杜尚）以不同方式与现代世界形态相一致。黑格尔坚持认为，只有那些真正属于现代世界的人们才能指望理性而不是艺术引领他们过值得过的生活。这种功能已经消失。只要人类仍不能更充分地认识现实，人们就需要这个功能。我们生活在思想被弄成真理优先管理者的时代，而由于这个原因，我们注定将最高艺术与过去联系起来。我们大多数人不再认为艺术是追求真理的优先工具。这种艺术在我们身后，属于我们的过去。哀悼其死就如哀悼魔术或圣光（我们还是孩子时才认为的许多事情）的消失那样愚蠢。

但如果黑格尔将传统的最高艺术的终结解释为人性时代的来临，或许一种不止艺术命运的领悟（awareness）危如累卵。我将要表明：这种反抗是正当的。但像黑格尔教导我们的那样，这种反抗也必然意味着反对我们的现代世界形态。这种反抗也是正当的。我还将要表明：我们的任务是领会正当性和现实理解的界限，它们统治了我们的科学技术。这就是艺术有用的原因。

---

(1) 卡斯滕·哈瑞斯（Karsten Harries），德裔美国人，艺术史研究专家，耶鲁大学哲学系教授，该文系哈瑞斯教授在复旦大学的演讲稿，感谢哈瑞斯教授授权刊出。

(2) 进一步的回答，参见卡斯腾·哈里斯：“活力与批判”，让·威廉·兰姆特玛译，《核心》（Nexus），1998年，编号20，第146—163页。

(3) 尊敬的巴尼特·纽曼，柏林国家美术馆，1982。

(4) 比较亚瑟·丹托（美国哲学家及艺术评论家，曾宣称艺术史的终结——译者）及乔治·蒂克的艺术制度理论，它主张“当一撮松松垮垮的个人判定它是艺术品时，某物才是艺术品，其制度身份将他们规定在‘艺术世界’中：馆长、艺术作家、收藏家、商人，当然也包括艺术家自己，作为评估艺术品的候选人，他们无论如何都提出特定的对象”。亚瑟·丹托：《被体现的意义》（纽约：法勒·施特劳斯·基诺克斯），第312页。

(5) 让弗-朗索瓦·利奥塔：“回答问题：何谓后现代”，《被解释的后现代》（明尼阿波利斯，1993），第10页。

(6) (7) 巴尼特·纽曼：《选集与访谈》，第208、245页。

(8) 引自汉斯·李希特，《达达主义：艺术与反—艺术》（纽约，1965），第207—208页。

(9) 《斯特拉与贾德的问题》，布鲁斯·格拉斯特访谈，露西·R．李帕德，《微型艺术：批判性文选》，格利高利·巴特考克编（纽约：杜通，1968），第157—158页。

(10) 伊曼纽尔·康德：《判断力批判》，第45段，A177/B179，魏纳·S．普鲁哈译，《判断力批判》（印第安纳波利斯，哈克特，1987），第83页。

(11) 卡希米尔·马勒维奇：《至上主义——无对象的世界》，汉斯·冯·李森编译（科隆：杜蒙特，1962），第57页。

(12) 弗里德里希·尼采：《道德的谱系》，第3卷，第28节，瓦尔特·考夫曼及R．J．霍林德尔译，《道德的谱系/瞧，我这人》（纽约：雯塔格，1967），第163页。

(13) 丹托：《相遇与沉思》，第6页。

(14) (16) (17) 丹托：《被体现的意义》，第384、384、385页。

(15) 巴尼特·纽曼："伍德斯托克会议评论"（美国每年8月在纽约州东南部Woodstock举行摇滚音乐节——译者），《选集与访谈》（柏克莱：加利福尼亚大学出版社，1992），第247页。

(18) 丹托：《被体现的意义》（ *Embodied Meanings* ），第386页。

(19) (20) 乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔：《美学演讲录》，《全集》（ *Jubiläumsausgabe* ），黑尔曼·格劳克纳编（斯图加特：弗罗曼，1937），第12卷，第20、8页。

(21) 乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔：《美学演讲录》，《全集》，黑尔曼·格劳克纳编（斯图加特：弗罗曼，1937），第12卷，第31—32页；黑格尔：《美学演讲录导论》，贝纳特·鲍桑奎译，米歇尔·英伍德编（哈蒙兹沃特：企鹅，1993），第12—13页。

(22) 黑格尔：《美学演讲录导论》，第9页。

(23) 黑格尔：《美学演讲录导论》，第13页。

第三编　政治哲学与对话

论人性：或政治原理 (1)

［英］托马斯·霍布斯/文　曾誉铭/译

一

1．对自然法与政治（我目前的领域）真实而易懂的阐释依赖人性、政治体及我们称之为法的东西的知识。自古以来，人们关于这些问题的著作仍在增加，而疑问与争论也在增加。真知不会产生疑问与争论，只会产生知识。但从目前的争论来看，显而易见，在其迄今为止的著述中，他们并未很好地理解自己的主题。

2．尽管同他们一样，我也会出错，但我不会造成伤害，因为我会让他们在疑问与争论中所是地存在。但不是为了采用任何信任原则，只是让人们因自己的经验而记住已经知道或可能知道的东西，我希望少出错，当我这样做时，它必定源自草率作结，而这是我竭力避免的东西。

3．另一方面，如果正确推理而没有获得一致——这可能很容易出现——他们相信自己的知识而没有斟酌已说的东西——错不在我而在他们。因为我的任务是证明我的理性，他们的任务则是引起注意。

4．人性是其自然天赋赋及力量的总和，如营养、运动、生育、感觉、理性等。我们一致地称那些能力是自然的，并涵括在用动物的和理性的等词语来对人的定义中。

5．根据人的这两种首要内容，我将区分两种天赋：身体的与心智的（mind）。

6．因明察秋毫地剖析身体对目前的目的毫无必要，我将只在三个方面总结它：营养力、运动力及生育力。

7．两种心智力量：认知的与想象的或观念的与运动的，首先是认知的。为了理解我用认知力所指的东西，我们必须记住并承认，我们的心智不断拥有我们的外部事物的特定意象或观念。只要一个人还活着，而世界的其余部分都毁灭，他应该还会保留这种意象及他以前在世界中见过或想过的一切。通过自己的经验，任何人都知道，曾经想象的事物的不在场或毁坏并不引起想象本身的不在场与毁坏。这种对外部事物性质的想象与表象即我们的观念、想象、观念、征象（notice）或对它们的知识。而通过这种天赋与能力，我们就能拥有我在此称之为认知力或观念力的知识、认知或想象的能力。

二

2．感觉的定义。4．关于观念性质的四个命题。5．第一个证明。6．第二个证明。7、8．第三个证明。9．第四个证明。10．感觉的主要幻象（deception）。

1．在已阐释我用观念及其他相同词语所指的东西之后，我将在必要的范围内阐释观念本身，呈现它们的差异、原因及其产生方式。

2．一切观念原初地源自事物本身的行动，它是这种观念：既然行动是现成的，它所产生的观念就被称为感觉，而由其产生同一观念的事物则被称为感觉对象。

3．通过我们的几种器官，我们拥有对象数种性质的数种观念，如通过视觉，我们有了由颜色和外形构成的观念或意象，它是对象通过眼睛给予我们其性质的一切征象与知识。通过听，我们有了被称为声音的观念，它是我们通过耳朵而拥有对象性质的一切知识。而感觉剩下的部分也是数种性质的观念，或它们对象的性质。

4．因为在视觉中，颜色与形状构成的意象是我们关于该种感觉对象性质的知识，对人而言，不难陷入这种意见，即同样的颜色和形状正是性质本身，同样，声音和噪音是钟的性质，或者空气的性质。而人们如此长时间地接受这种意见，以至于相反产生了重大的悖谬，而来回地引入对象的可见与可知（对该种意见的维持来说是必要的）类别则比仅仅作为单纯不可能性的任何悖谬更糟糕。因此，我将竭力阐明以下几点：在颜色与意象是内在的这点上，主体（subject）并非对象或被见事物；在我们外部（实在地），并无我们称之为意象或颜色的东西。所说的意象或颜色不过是我们关于运动、震动或变动的幻影（apparition），对象作用于大脑、精神或者头部的内在实体；与视觉一样，在观念中出现的其他感觉，其内在性的主体并非对象而是心

（sentient）。

5．只要见过反射在水中或玻璃中太阳或其他可见对象，一切人都会有这种经验，而这仅能得出这种结论，即颜色和意象可能存在于被见的东西不在的地方。但由于人们可能会说，尽管水中的意象并不在对象中而不过是想象的东西（phantastical），但可能颜色真在事物本身中，我将推进这种经验，即不同时代的人们直接双重地观察同一对象，如将两根蜡烛当一根，如果人们愿意的话，它可能源自失调或不失调，器官没有问题或同样有问题，同一事物的这两种意象中的颜色和外形不可能是内在的，因为，被见事物不能在两个地方。

因此，意象之一并不内在于对象，但视觉器官同样正常或失调，其中之一与另一个都不是内在的，结果它们都不在对象中，这是先前提到的第一个命题。

6．其次，一切人都可以向自己保证，反射在水或玻璃或其他类似东西中的一切东西的意象并非镜中或镜后、水中或水下的任何东西，这是第二个命题。

7．第三，我们将思考，首先，借着大脑的每次巨大的震动或敲打（比如击打，尤其是击打眼睛），视觉神经遭受巨大的暴力，眼前就会出现一道光，这道光并非任何外在的东西，而不过是一种幻影，真正存在的是神经敲击或运动。从这种经验中，我们可以得出结论，光的幻影不是实在而是内在运动。因此，如果透明体可能源自运动，并随即以正当方式影响视神经，那么光的意象就在某处跟着那条路线，运动通过这一路线最后还原到眼睛，也就是说，如果我们在对象中直接观察它的话。而在镜子或水中，当我们按照反射路线观察它时，效应就是第三个命题，即，那种意象与颜色不过是我们关于运动、震动或变动的幻象，它作用于大脑或精神（spirit），或头部内在实体。

8．但不难证明，一切透明的、发光的、被照亮的物体产生作用于眼睛的运动，介由眼睛到视神经并进入大脑，通过大脑，引起光或颜色的幻象。首先，显而易见，火，地球上唯一的透明物，因运动而到处同等地发挥作用，只要这种运动停止或隔绝，那么它马上就消失了，没了火。而且，火借以发挥作用的这种运动就是其自身的交替膨胀和摩擦。通常被称为火花或发光，对经验来说也显而易见。在火的这种运动中，它自身会拒斥或投射与之相邻的中介。而中介也会拒斥下一个，并彼此这样成功地弹回到眼睛。眼睛外部以同样的方式挤压内部（折射法则仍遵守着）。现在，眼睛的内部覆盖物不过就是视神经，因此运动仍继续进入大脑，而通过大脑的抵抗或者反应，又再度弹回到视神经，如在击打经验中证明的那样，我们认为它不是内部运动或

弹回，而认为它来自外部，并称之为光。我们没有理由怀疑，光源、太阳以别于火的方式作用，至少在这件事情上。因而像在这里描述的那样，一切视觉从这种运动中拥有自己的源头，因为在没有光的地方，就没有视觉。因此颜色也必定是与光一样的东西，作为透明物的效应，它们的差异仅仅在于，当光直接从源头或间接从洁净文雅的物体经过反射进入眼睛，且并没有任何具体的内在运动改变它时，我们就称之为光，但当它通过反射从凹凸的、不平滑的、粗糙的物体进入眼睛，或者受可能改变它的它们自身的内在运动影响时，我们就称之为颜色。颜色与光仅此不同，一个是纯粹的，另一个是被扰乱的光。通过上面的叙述，不仅第三个命题的真理性，而且产生光与颜色的整个方式都显而易见。

9．就像已经描述的那样，由于颜色并不内在于对象，而是物体运动影响我们，因此声音也不内在于我们听到的东西中，而在我们之中。一个显而易见的标志是，既然一个人可以看，他也可以通过回声的增加听到重音与三重音，这些回声是像原音一样的声音，而且不在同一个地方，不能内在于产生它们的物体中。没有东西能产生任何不在自身中的东西，没有声音在拍板中，但有运动，并在钟的内部产生运动，因此钟有运动，但没有给予空气运动的声音。而空气有运动，但没有声音，通过耳朵与神经，空气给予大脑运动，但大脑有运动没有声音，它从大脑弹回到外部神经并因此成为外部的幻象，我们称之为声音。而且在别的感觉中，十分明显，同一东西的气味与味道对每个人来说并不是一样的，因此不存在于被闻到或被尝到的东西中，而在人之中。同样，很明显，我们从火感觉到的热在我们中，十分不同于火之热。因为我们的热是愉悦或痛苦，如它是巨大的或中等的，但在煤中没有这些东西。通过证明第四个也是最后的命题，即出现在其他感觉中的主体内在性不在对象中，而在心中。

10．由此可见，我们的感觉令我们认为任何事件或性质在世界中，它们并不在那里，而仅仅是表象与幻象：真在我们外部世界中存在的是引起表象的运动。而这是感觉最大的幻象。它也由感觉校正，因为感觉告诉我，当我直接观察时，颜色看似在对象中，而感觉也告诉我，当我通过反射观察时，颜色并不在对象中。

三

1．想象定义。2．睡眠与梦定义。3．梦的原因。4．虚构定义。5．幻影定义。6．记忆定义。7．记忆的构成。8．为何人在梦中从未认为他在做梦。9．为何梦里无物怪异。10．梦可以被视为现实与幻觉（vision）。

1．当风止或石沉时，石或风激起的止水并不马上停止，两者都没停止影响，对象作用于大脑，但一旦避开器官，对象就不再发挥作用，也就是说，尽管感觉过去了，意象或观念还在。但我们醒着时则更模糊，因为某对象或其他东西不断怂恿并使我们的眼睛与耳朵屈从，使心智更强地运动，微弱者不易出现。我们称这种模糊的观念为幻影或想象：想象存在，将其定义为观念的存留，源自并在感觉行为之后，渐渐消失。

2．但不存在当前的感觉，如在睡眠中，在梦中有众多意象的时候。在感觉之后留下的意象并不模糊，且清晰而强烈，就像在感觉本身中一样。理由是，它们模糊并弱化观念，即感觉，而对象当前的活动被清除，因为睡眠是感觉行为的缺失（privation）（能力保留着），而梦是睡眠感觉的想象。

3．如果它们是自然的，那么一个人的内在部分作用于大脑的行为或暴力就引起梦，通过它，因睡眠而变得麻木的感觉通道恢复了它们的运动。仿佛如此的标志是梦的差异（老人经常做梦，他们让自己的梦比年轻人更痛苦），它们源自人的身体的不同遭遇，比如春梦，愤怒的梦，因心脏或其他部分用更多或少的热量或多或少地作用于大脑。而不同类型黏液的遗传也使我们做吃喝不同味的梦。而且我相信，存在着从大脑到生命部分，再从生命部分返回大脑的相互运动。想象不仅在那些部分中产生运动，而且那些部分的运动产生相似的想象，通过想象，它们才得以产生。如果这是真的，而哀伤的想象滋养脾，那么我们也可以看到，为何强大的脾相互地引起恐惧的梦，为何梦之春痕可以创造引起春梦的人物的意象。内在行为引起梦的另一个标志是，观念或意象彼此的无序与因果。因为当我们醒着的时候，先前的思想或观念引介并引起结果，比如水沿着人的手指流向干燥的平桌。但梦通常没有连贯性，有也只是偶然，它必定源自此，即在梦里，大脑并不在各个相似部分中恢复自身的运动，它这样产生：我们的思想看似飞翔云彩之间的群星，并不以人们选择观察它们的秩序而是以破碎云彩允许的不确定方式飞翔。

4．当水或其他液体物因不同种类的运动而立刻运动时，人们就收到复合它们的运用。在被不同对象激起之后，大脑或精神形成不同观念的想象，在感觉看来，这些观念是单一的。譬如，某次感觉呈现山的形状，而另一次则呈现金子的颜色。但想象后来将它们呈现在金山中。同样，对我们而言，看似不在rerum natura（自然事物）中存在的空中城堡、吐火怪或其他怪物不过是感觉碎片数次设想的东西。我们通常称这种构造为心智虚构。

5．还有一种因清晰度而与感觉匹敌的想象。就像梦一样，当感觉行

为持久而热烈的时候，这种经验在看这种感觉中比其他感觉更常见。一个例子是，在看了太阳之后仍在眼前存留的意象。在黑暗中，出现在眼前的那些小意象是同样的例子（我认为每个人都有这种经验，但他们中的大多数胆小而迷信）。而出于区分的缘故，那些可以被称为幽灵（phantasms）。

6．根据器官得出的五种感觉，我们（就像已经阐述的那样）注意我们的外部对象，而这种注意是我们的观念。但我们也注意我们观念的某种或其他方式。因为当同一事物的观念再来的时候，我们注意到它是再。也就是说，以前我们有过同一个观念，它想象过去的东西，感觉不可能想象过去的东西，它只能想象现在的东西。因此，它可以算作内在的第六感（不像其他那样是外在的）并通常被称为记忆。

7．由于我们注意过去观念的方式，我们将记住，在想象的定义中，人们说它是渐渐衰退或变得更模糊的观念。一种模糊的观念表象整个对象，但不表象它们自身的更小内容而是更多内容，因此人们说，这种观念或表象或多或少地清晰。那么在起初由感觉产生的时候，这种观念是清晰的，而且明确地表象了对象的各个部分。但它再来并模糊时，我们发现遗漏了曾经期待的某些东西。通过它，我们判断它过去了，衰退了。例如，一个人现在在一个陌生城市中，不仅看到整条街，而且能区分具体的房子和房子的各个部分，但由于离开了，他在心智中不再能像他曾做的那样具体地区分它们，某间房子或拐角逃离他，这就是记忆。后来，更具体的东西逃离他时，这也是记忆，只是不那么行罢了。在时间过程中，城市的意象回来了，但仅仅是一群建筑物而已，它几乎要被遗忘了。由于记忆或多或少，当我们发现或多或少的模糊性时，为何我们不能很好地认为记忆不过是遗漏的部分，在它们有了整体观念之后，每个期待它的人不应该成功吗？在遥远的地方观察，并在漫长的时间里记忆，就是拥有事物的类似观念，因为在这两者中，它都要区分各个部分，一方是由于远距离活动变得微弱的观念，另一方是由于衰退而微弱的观念。

8．从以上论述的来看，一个人从不知道他在做梦，他可以做他怀疑的梦，不论它是否是一个梦。但是，像感觉本身表象的内容一样，想象清晰地表象一切事物，结果，除了注意当前外，他什么也不注意。然而思考他做梦就是思考他那些观念，即梦比它们在感觉中的存在更模糊。因此他必须认为它们两者都是清晰的，但不可能像感觉那样清晰。

9．同样，人们并不怀疑自己梦里的地点与人物，如他们醒时那样，因为醒着，人们会认为，自己置身于以前未至之所是奇怪的事情。对如何来此，他什么也没记住。但在梦里，这样考虑不算什么。梦里观

念的清晰性排除了不信任，除非怪异多余，比如从高处跌落而不受伤，而往往这时他就醒了。

10．人老是这样受骗也并非不可能，譬如当梦过去时，他认为它是真实的。如果他梦见自己心智中的日常事情，而他就这样习惯于醒着，他躺睡在醒时找到自己的地方。一切都可能发生，我知道没有标记（κριτηριον ）或标志，他用它能区分它是否是梦，并因此少怀疑听一个人将梦作为真理说出来，或视它为幻觉（vision）。

四

1．推理（Discourse）。2．思想连贯性的原因。3．变动（Ranging）。4．洞察力。5．回忆。6．经验。7．期待。8．推测。9．标志。10．审慎。11．从经验作结的告诫。

1．就像梦里大部分情况那样，心智的观念接续，一个在另一个之后的系列或因果关系，可能偶然而不连贯。它可能是有序的，就像前一个思想引入后一个思想，这就是心智的推理。但推理通常被理解为词语的连贯性与因果关系。我不会闪烁其词，而称之为论证（discursion）。

2．感觉产生观念时的最初连贯性或因果关系引起观念间的连贯性或因果关系。例如，心智从圣安德鲁（St．Andrew）跑向圣彼特（St．Peter），因为他们的名字是一起读的。同样，从圣彼特到石头，从石头到泉水，因为我们看到它们在一起。同样，从泉水到教堂，从教堂到民众，从民众到喧哗。根据这个例子，心智几乎可以从任何东西跑向任何东西。但在感觉中，因果观念可以彼此接续，因此它们在想象中跟着感觉，在大部分情况下，它们都是如此，原因是他们的欲求（appetite），拥有目的观念的他们使那种目的的下一个手段观念在目的之后。比如，当一个人从自己欲求的荣誉思想来到作为下一个手段的智慧思想，从而到作为智慧下一个手段的学习思想。

3．为了省略我们从任何东西到任何东西的那种论证，还有另一类各种类别（of the other kind divers sorts）：首先，感觉有某种连贯性观念，我们称之为变动，这种例子俯拾即是，如一个人眼睛盯着地板，四下寻找丢失的小东西，猎狗到处寻找狩猎中的毛病，还有摇尾乞怜者的变动：在此我们抓住一个开始的任意。

4．另一种论证是，如前面的例子一样，当欲求令一个人开始时，那个人欲求的荣誉令他思考获得荣誉的下一个手段，再下一个，等等。

拉丁语称之为*sagacitas*（敏感），而我们称之为跟踪或追踪。像狗通过气味追踪野兽，或像人追猎财富、地位或者知识那样，人通过它们的脚印追猎它们。

5．还有另一种论证，它开始于欲求恢复丢失的东西，从现在向后展开，从我们错过的地方到我们最终来到的地方，而且从那里到以前的地方，直到我们拥有我们错过的东西，这被称为回忆。

6．事物之间的回忆接续，即什么在前，什么在后，伴随什么——被称为经历。要么我们自愿创造了一个经历，比如一个人投任何东西入火中，瞧瞧火在它上面会产生什么效果。要么不是我们创造的，比如当我们记起红色傍晚之后的美妙清晨。拥有许多经历就是我们称之为经验的东西，它不过是对前因后果的记忆。

7．无人在心智中没有将来观念，因为将来是尚未。但我们从自己的过去观念中创造了一个将来，或相对地称之为过去、将来。因此当一个人已习惯于看到类似的果跟着类似的因，那么无论何时，他看到类似于自己以前见过的东西出现时，他就会认为，那里应该跟着它出现曾跟着出现的东西。例如，因为一个人时常看到罚跟着罪，那么当他现在看到罪时，他认为罚是将来的结果。但结果不是现在的，人们称之为将来；因此，我们使记忆成为对将来事物的预见或期待或对将来的假定。

8．同样，如果人们现在看到他以前见过的东西，他认为，那先于他以前见过的东西也先于他现在看到的东西。比如，见到过火后余烬的他，现在再次看到灰烬，再次得出结论：那里曾经有火，而这再次被称为对过去的推测，或对事实的假定。

9．如果一个人时常观察到类似前因后跟着类似后果，那么无论何时，当他看到前因，他再次寻找后果，或当他看到后果时，他认为，那里曾有过类似的前因。结果，他称两者为前因后果。就像乌云标志着将要下雨，雨标志着过去的乌云一样，前因后果彼此标志。

10．这种由经验而获得标志即人们日常认为的人与人之间的智慧差异。人们通常用它来理解一个人的整体能力或认知力，但这是一个错误。因为标志不是推测的，而倘若他们经常或不常失败，他们的信心或多或少，但从不全面或充分，因为迄今为止，尽管一个人总看到日夜相随，但他并不能因此得出结论说，它们应该如此，或它们总永远如此：经验得不到普遍物。如果这些标志中了20次错过1次，人可以就事件的20：1赌一把，但不会将它总结为一个真理。由此明显的是，最能推测的人最有经验，因为他们拥有最多的标志去推测：这就

是老人更审慎的原因，即比年轻人cœteris paribus（在同等条件下）推测得更好。因为，由于年老，他们记得更多，而经验不过是记忆。而想象力敏捷的人比想象力迟缓的人更审慎，因为他们在更少的时间里观察得更多。审慎就是从经验中推测，或者从经验中勇敢地获得标志，即应该全部记住他从中获得这些标志的经验。还有，其他情况并不类似于仿佛如此。

11．由于推测涉及过去与将来的事情，正是审慎从经验中总结可能发生什么或已经发生。但由此得出结论是一个错误，即它被如此或如此称谓，也就是说，我们不能从经验得出正义或不义、真或假，或普遍命题的结论，除非它来自对人类任意使用名称的记忆。例如，曾经听过在类似案件中作出的判决，即使类似判决判过一千遍，也不能足够得出这种判决是公正的结论。尽管大多数人没有别的法子来作结。对于这样作结，有必要在众多经验中追踪或发现人们的正义或不义。而根据经验作结听取的另一个告诫是第2章第10节，那就是，我们并不在自身之外而在自身之中总结这些事情。

五

1．标识（marks）。2．名称或命名。3．肯定名称与否定名称。4．名称使我们有科学的优点。5．普遍名称与单一名称。6．不在rerum natura中的普遍物。7．歧义名称。8．领会。9．肯定、否定、命题。10．真理、谬误。11．推理。12．根据理性、反对理性。13．名称是知识与错误的原因。14．将心智推理转换为话语及展开错误的推理。

1．如前所述，因为由感觉产生观念的接续引起心智观念的接续，那么在无数其他观念之前或之后，就没有感觉行为直接产生的观念，一个观念并不因我们选择并需要它们而跟着另一个观念，它使我们碰巧听到或看到将它们带进我们心智的事情。我们有的经验，残暴的野兽也有。它们也有远见藏起自己的残羹冷炙，也想记住自己的藏物之处，并因此在饥饿时能加以利用。但是，在这点上，人开始将自己位列动物之上，曾经观察并记住了这种缺点的原因，且改进这一缺点，想象或设计可见的或可感的其他标识。当他再见它时，这种标志可以使他意识到他建立它时的思想。因此，就像人们经过海边的岩石时，竖立标记，记住他们以前的危险并避免重蹈覆辙一样，当同一对象再度反抗他的感觉时，标识就是人们为了记住过去的东西而向自己建立的可感对象。

2．在那些标记中有着人类的声音，我们称之为耳朵觉察到的事物名

称或命名。通过它们，我们回顾我们心智中的事物观念，我们给这些观念以名称或命名，就像白色命名使人记住我们产生该种颜色或观念的对象性质一样。因此，一种名称或命名就是人类任意的声音，这种声音作为一种标识，强行使人们记住命名被强加于其上的事物观念。

3．被命名的要么是对象本身，比如一个人，要么是我们关于人的观念本身。比如形状与运动，或某种缺失，当我们设想时，我们设想它不在这个人之中。比如，当我们设想他不是公正的，不是有限的时候，我们给他不公正、无限的命名，它指缺失或缺点，而且我们给那些缺失本身以不公正和无限的命名。因此存在两种命名：一种关于事物，我们在其中设想某物，或是关于观念本身的，它被称为肯定的；另一种关于我们设想事物的缺失或缺点，它被称为否定的。

4．我们借由名称的优点有了知识，动物因为缺乏名称而没有知识。人类如果不使用名称也就没有知识。由于缺乏秩序名称（我们称之为数字1，2，3），动物并非丢失其众多后代中的1只或2只。如果人不能在口头或精神中重复数字，他也不能知道钱的张数或其他摆在它面前的东西。

5．由于同一事物有许多观念，我们给每个观念数个名称。那么对于同一事物，我们就有许多名称或属性。我们因同一个人的不同德性而给予正义、英武等命名，因身体的不同性质而给予强壮、标致等命名。还有，因为我们从不同事物中接受了类似的观念，许多事物必定具有同样的命名，比如对于我们看到的一切事物，我们给予可见的这一名称，而对我们看到的所有运动的东西，我们给予可动的命名。而我们给予众多事物的那些名称对它们是普遍的。由于人这个名称给了每个具体的人，当我们给一件事物唯一名称时，我们称这种命名是个体的，或者单一的，比如苏格拉底与其他专名，或用遁词（circumlocution），如那个写《伊利亚特》的人是荷马。

6．人们曾经认为，众多事物同一名称的普遍性是事物本身即普遍的原因。这样严肃地辩论（so seriously contend），包括彼特和约翰在内的一切人现在、曾经、将来都在世。但还有我们称之为人的其他东西，即一般人，用普遍或一般命名（代替）它所指的东西来自我欺骗。如果某人想让画家为他画一个人，这无异于画一幅一般人，他没有指更多的东西，但画家应该选择画他喜欢画的人，他们当中的某些在或者曾在，或者将在，他们没有一个是普遍的。但当他要画家画国王或任何具体的人时，他将画家限定在他选择的人上。因此，明显的是，并无普遍物而只有名称，它们因此被称为不确定的，因为我们限定他们而不是我们自己，但让他们被应用于听者：尽管限定并约束单个名称在它所指的许多事物之一，而当我们这样说的时候，这个人，

指着他，或给予他专名或用这样的其他方式。

7．为了它们所有类似的观念和思考，对许多事物普遍并共同（common）的命名并不总被给所有具体物（尽管应该如此）。这就是原因，即它们中的许多没有稳定的涵义，而将那些比它们被指定（ordain）的涵义多的其他思想带入我们的心智，这些涵义被称为歧义。例如，信仰指与信念同一的东西，它有时具体指成为基督徒的那种信念，而它有时指信守承诺。一切隐喻以歧义为业。而几乎不存在不被各类话语结构（contexture）或读法、仪态多样性搞成歧义的词语。

8．语词的歧义使恢复那些观念本身被指定的名称变得困难。而这不仅在其他人的语言中，就此我们将考虑同词语本身一样的话语主旨、起因和结构。但也在我们的推理中，这种推理源自话语习惯及其共同的使用，向我们表象而非表象我们自己的观念。因此，它是人的伟大的能力，在语言的语词、结构及其他细节之外，用歧义表达自己并发现所说内容的真意，我们称之为领会（understanding）。

9．在两种命名中，我们藉小动词是（is）或同等东西之助，创造了肯定与否定，在经院中，我们还将由动词是（is）联结的两种命名称构成的任何一种称为命题。例如，人是活的生物，或人不是正当的，前者被称为肯定，因为活的生物这种命名是肯定的，后者是否定的，因为不正当是否定的（privative）。

10．在每种命题中，它要么肯定要么否定，后一种命名要么包含前者，如在这种命题中：仁慈是一种德性，德性名称涵括仁慈和其他许多德性。而结果命题被说成真的或真理，因为真理和真命题是一回事。或者后一种命名不包括前者，比如在这种命题中：每个人都是公正的，公正并包括一切人，因为不义是大部分人的名称。而这个命题被说成假的或者谬误，谬误与假命题也是一回事。

11．这两种命题（它们要么肯定或要么一个肯定，另一个否定）怎样被弄成三段论，我存而不论。尽管有必要说说名称或命题，但它不过是干瘪的推理。这并非论述逻辑整体艺术的地方，如果我要深入，我应当探讨它，而且它不是必需的，因为几乎没几个人有这么多的自然逻辑，如此清楚地分辨出我将在论文后面所作的任何结论是否很好地或糟糕地被更正。在此我只说这么多：三段论是我们称之为推理（ratiocination）或推理（reasoning）的东西。

12．现在，当一个人按经验不能反驳的原则推理，避免了感觉的一切欺骗和语词歧义，那么他所作出的结论据说源自正确理由，但从他的

结论出发，根据好的推理，人们可以追溯与任何自明真理相反的东西，那么人们就说他违反理性作了结论，而这种结论被称为荒谬（absurdity）。

13．对人类摆脱无知、召唤他们记起观念之间的必要连贯性来说，名称的发现曾经是必要的。但另一方面，它也促成了人类的错误。尽管由于利用语词和推理，他们在推理的知识、货物上超越了残暴的野兽，但他们也因此错误上超越了它们。因为对野兽来说，真假并不难免，因为它们既不依附命题和语言，也没有推理，也不像人那样将一种非真理加到另一种上去。

14．这几乎是每个肉体存在的天性：经常被同一方式驱动，在同一个动作中不断接受越来越大的舒适与适宜，在时间中，同一方式就变得如此习惯，为了产生它，需要的只是开始它。就像它们是自发运动的开端一样，人类的激情也是话语的开端，后者是舌头运动。而且只要动动舌头，想向别人炫耀自身的知识、意见、观念与激情，并为此发明语言的人们将自己心智中的一切论证转变成语词的交谈（discourse）。理性（ratio）现在不过是演说（oratio）。最重要的是，习惯的力量如此大，以至于心智仅仅提出第一句话，余下的遵循习惯而且不由心智跟着。就像乞丐一样，当他们念他们的祈祷文时，将这些语词拼在一起。就像在他们的教育中一样，他们曾经以这种方式向他们的保姆、同伴或老师学习，这些老师自己的心智中没有意象或观念答复他们的话：而当他们学会自学的时候，他们因此教会了后代。现在，如果我们思考第2章第10节提到的那些感觉幻象的力量，名称如何不稳当地被处理，如何从属于歧义，如何被激情多样化（几乎没有两个人会同意何谓善恶、自由、奢侈、英勇、鲁莽），人类如何在推理中臣服于悖谬与荒谬。我会总结说，如果我们不从自己的知识与感觉的第一原理重新开始，而是从书本有序地阅读人们自己的观念，在这种意义上，我将认识你自己（nosce teipsum）视为曾值得尊重的箴言，那么我们不可能纠正任何一个人这么多的错误及其原因。

六

> 1．两种知识。2．知识必要的真理与自明性。3．自明性定义。4．科学定义。5．假定定义。6．意见定义。7．信念定义。8．良知定义。9．在有些情况下，信念与知识一样令人怀疑。

1．圣阿尔班或其他圣徒讲过这样一个故事，在某个地方，某人假装神奇地治愈天生的瞎子。而在那里的格洛斯特公爵，对这个奇迹的真相表示满意，问这个人，这是什么颜色？那个回答是绿色的人，发现

了自己并因作假而受罚。尽管重新恢复了视力，他可以区分绿色、红色及其他所有颜色，就像任何质问他的人那样，但他仍然可能第一眼就不知道绿色或红色或任何其他颜色。以此，我们知道存在两种知识。第一种就是感觉或原初的知识（我在第2章开头时论述过）及对同一感觉的记忆；另一种被称为科学或命题真理的知识：事物被如何称呼并来自领会。这两种知识只是经验，前者是事物从外部作用于我们经验的效应，而人类拥有的后一种知识则源自正确地使用语言名称的经验。如我所言，一切经验不过是记忆，一切知识是记忆。我们将前者的记录保存在书本中并称之为历史，而后者的记录则被称为科学。

2．在科学一词中必然暗含了两种事物，第一是真理，第二是自明性，因为不是真理的东西永远不能被认知。譬如，一个人说他从未如此好地知道某事，如果后来同样的话看来是错的，他被迫承认，那不是知识，而是意见。同样，如果真理不是自明的，尽管一个人主张它，他的知识还是与主张相反的人的知识一样：因为如果真理能足够使它成为知识，那么一切真理都被知晓，事实并非如此。

3．前一章定义了真理。现在，我来处理自明性（evidence）。而且它是拥有语词者的观念伴随物，这些语词在推理行为中指称这种观念。因为当人们只用自己的嘴唇推理时，心智仅仅提出开端，接着，他并非有意识地用自己的嘴巴说话，而是出于习惯如此说说而已。尽管他以真命题开始自己的推理，根据三段论展开并因此总得出真的结论。但对他而言，他的结论仍不自明，用他自己的话说，缺乏观念的伴随物。因为这么说的话，如果语词自足的话，那么一只鹦鹉也可能被教会知道真理。自明性之于真理就如同树液之于树，它沿着树干和树枝爬行，让它们活着，在它遗弃它们的地方，它们死去。用我们的话说，这种自明性是真理的生命。

4．我们称之为知识的科学，我将之定义为真理的自明性，来自感觉的开端或原则，因为在我们理解构成它的语词或术语意义（它们总是心智观念）之前，一个命题的真理从不是自明的。如果事物没有通过我们的感觉产生同样的东西的话，我们也不能记起那些观念。知识的第一原则是我们有如此如此的观念。第二个原则是我们那么那么命名本身是观念的事物。第三个原则是我们这样结合那些名称以至于能得出真命题。第四个且最后一个原则是我们这样结合那些命题以至于它们能得出结论，而结论的真理据说可以被认知。在那两种知识中，前者是事实经验，后者是真理的自明性，至于前者，如果它是伟大的，则被称为审慎；如果后者很多，那么通常被古人与现代作家称为贤明或智慧。后者只对人是可能的，而动物也能参与前者。

5．当一个命题不是自明的时候，人们说它是假定的，但在一定时间内，人们还是承认它。为了可以得出结论，我们将它与其他命题结合，并从结论展开到结论。因为同一试验是否使我们得出任何荒谬的或不可能的结论，如果它确实这样的话，那我们就知道这种假定错了。

6．但如果穿过众多结论，我们得不出荒谬的结论，那么我们认为，这种命题是可能的。同样，通过错误的推理，或信任别人，我们认为我们当作真理的任何命题都是可能的。而所有这样的命题都通过信任或错误而得到承认，我们不说知道，而是认为它们是真的，而对它们的这种承认则被称为意见。

7．特别的是，当这些意见不是出于信任别人而被承认时，人们说他们相信它，而他们对它的承认被称为信念，有时即信仰。

8．通常，我们用良知这个词要么指科学要么指意见。因为，人们说如此这般的事情在其良知中或根据其良知是真的。而当他们认为它可疑时，他们从未这样做。因此，他们知道，或者认为他们知道它是真的。但当他们根据自己的良知来说事物时，人们并不必然假定他们知道自己所说的真理。那么拥有意见的人们使用这个词语，不仅指事物的真理，也指他们对它的认识。而命题的这里是它的结果。因此，我将良知定义为自明的意见。

9．在许多情况下，基于信任而承认命题的信念与完全自明的知识一样不会被质疑。因为无事不有因，因此当有疑问时，必定存在被认知的某种原因。既然我们接受的许多事情来自于别人的报告（reports）。这就不可能想象怀疑的任何原因。因为能用来反对一切人同意的东西都在他们能够知道的东西中。而且除了它们所是之外别无原因可以报告。这就是我们历史的伟大内容之一，除非一个人可以说全世界都在合谋骗他。

因而，许多感觉、想象、推论、推理及知识是我们的认知力与观念力的行为。我们称之为动力的心智力量不同于身体的运动能力，因为身体的运动能力是它推动其他物体的能力，我们称之为力量。但心智的运动能力是它赋予身体在其中存在的动物运动。这种行为是我们的爱与激情。我打算一般地谈谈它们。

七

> 1．快乐、痛苦、爱、恨。2．欲求、反感、恐惧。3．善、恶、美丽、卑鄙。4．目的、实现。5．益

处、用处、无益。6．幸福。7．混合的善恶。8．感官快乐、痛苦、喜悦与忧伤。

1．第2章第8节论述了观念与幽灵并非真的东西，而是头部内在实体的运动，这种运动不在那里停止而是进展到心脏。这种必然性必须要么帮助要么阻碍生命运动。当它帮忙时，它被称为快乐、满意或愉悦，它们不是真的东西而是心脏的运动，就像观念不过是脑袋中的运动一样，而引发它的对象被称为令人愉悦的或令人快乐的，或拉丁语的相同名称，愉快（jucundum），因帮忙而高兴（juvando）。而指向对象的同一快乐被称为爱，但当这种运动衰弱或阻碍生命运动时，它就被称为痛苦。与之相关并引起它的那种东西则是恨，拉丁语有时用仇恨（odium），有时用厌恶（tœdium）来表达。

2．这种构成愉悦或痛苦的运动也是一种怂恿与挑衅，要么接近取悦的东西，要么从令人不快的东西那里撤退，而这种怂恿即动物运动的努力或内在开端。当对象令人快乐时，被称为欲求；当对象令人不快时，就现存的不快而言，它被称为反感。但就期待的不快而言，则被称为恐惧。因此，也被称为欲望的愉悦、爱与欲求是不同地思考同一事情的不同名称。

3．就自己而言，每个人称取悦人并令自己快乐的东西为善。而称令其不快的东西为恶。然而每个人的构造都彼此不同，他们关于善恶的共同区分也就彼此不同。并不存在不考虑关联的绝对之善，因为即使我们在全能的主那里把握的善也是他对我们的善。而由于我们称善恶令人快乐或令人不快，因此我们称善恶为它们令人快乐或令人不快的素质或能力。而这种善的标志被拉丁文在一个词语中称为优雅（pulchritudo），而恶的标志则被称为丑陋（turpitudo）。对此，我们还没有恰切的词语回答它们。由于我们通过感觉直接拥有的一切观念是快乐，或痛苦，或欲求，或恐惧，因此所有想象都在感觉之后。但由于它们是更微弱的想象，因此它们也是更微弱的愉悦或者痛苦。

4．由于欲求是取悦我们的动物运动的开端，因此，获得这种运动的目的也是如此，我们也称之为欲求的领域、目的或终因。而且，当我们获得这种目的时，我们的快乐因此也被称为完成（fruition）。因此，善（bonum）与完成（finis）是不同的名称，但是对同一事物的不同思考。

5．某些目的被称为触手可及（propinqui），即在手的，其他则遥不可及（remoti），遥远的。但与遥远的目的相比，容易获得的目的并不被称为目的而是手段与方法。但世上并无终极目的（古代哲学家曾在那里放了幸福，并对实现它的方法大加争论），也没有实现它的方

法，它不过是乌托邦而已。因为当我们活着时，我们有欲望，而欲望预设了更远的目的。作为更远目的的方法或手段，我们称令我们快乐的那些东西为有益，而它们的完成则是有用。而那些无益的东西，则是无用。

6．由于一切快乐是欲求并预设了更远的目的，可能只有过程而没有满意。因此当我们看见，随着人们获取更多财富、荣誉或其他权力，他们的欲求不断膨胀，我们并不惊奇。而且，当他们到达力量的极限时，只要他们认为自己忝居他人之后，他们就追求其他东西。因此有些人获得极限的荣誉与财富，有些人则在某种艺术中培养了优势，如尼禄在音乐与诗歌中，卡穆图斯在角斗艺术中，还有那些并不培养这种东西的人们，他们在游戏或商业竞争中必定发现自己思想的娱乐与消遣。而且人们还公正地抱怨巨大的悲伤，以至于手足无措。因此，我们用它指持续快乐的幸福不在于成功过，而在于成功。

7．在这个世界上，几乎没有东西要么不是善恶的混合，要么它们之间存在必然联结的链条，彼此不分。例如，罪之悦与罚之苦不分离。大部分劳作与荣誉也是如此。现在，当善在整个链条中较大时，那么整体被称为善，而当恶主宰时，整体被称为恶。

8．有两种愉悦，一种看似影响感觉的肉体器官，我称之为感官的；我们用最伟大的部分来延续我们的种类，接着是一个人为个人的自我保存而进食。另一类快乐对身体的任何部分都不是具体的，被称为心智的快乐，我们称之为喜悦。其他的痛苦，有些影响身体并因此被称为身体的痛苦，某些则不是，被称为悲伤。

八

1、2．怎样形成感觉的愉悦。3、4．想象，或人类的观念能力。5．荣誉，荣耀的，价值。6．荣誉的标志。7．尊敬。8．激情。

1．第7章第1节预设，我们称之为观念的大脑运动与震动持续到达心脏并被称为激情。我因此勉为其难，在力所能及的范围内，查明并阐明通常我们注意的任何激情来自何种观念。因为由于令人愉悦并令人不快的东西不胜枚举，活动方式也不胜枚举，人们只能注意到很少一部分，而它们中的许多也没有名称。

2．首先，我们要思考三种观念，其一是现在的，即感觉，其二是过去的，即记忆，其三是将来的，我们称之为期待。所有这些都在第2、3章阐释过了，而且每一种观念都是现在的愉悦或痛苦。第一种是影响触觉与嗅觉的身体愉悦，只要它们是有机的，它们的观念就是感觉，这也是所有自然之无罪（exoneration）的愉悦。我以前命名过所有这些激情：感官愉悦及它们的对立面感官痛苦，也许还可以加上气味（odour）的愉悦与不快。如果人们发现它们的任何一种是有机的（它们大部分都不是的），就像每个人的经验证明的那样，同一臭味，当它们看似来自他人时，令人不快，尽管它们来自我们自己。但当我们认为它们来自我们自己时，它们并不令人不快，尽管它们来自他人。因此这种不快来自那些气味不道德的伤害观念，并因此是将来的而不是现在的恶的观念。倾听的快乐是多样的，器官本身并不因此受影响，单一声音因匀称而令人愉悦，就像钟或长笛的声音，对象的敲击作用于耳朵而延续的均等仿佛是一种愉悦。相反的则被称为刺耳，如摩擦声及其他声音，它们并不总是影响身体，只是有时如此，并有着从牙齿开始的恐怖。谐音，或一起相符的许多声音，作为一致（unison），由于同一理由而令人愉悦，这种一致是一串串匀称地延伸的匀称声。音高不同的声音因不匀称或变动的匀称而令人愉悦，也就是说，较高的音符敲击两次，一个敲击另一个，因此它们每隔一次就一起敲，就像伽利略在关于位置运动的首次对话中很好地证实的那样，他在那儿还证明，两种声音相差1/5，就会因两次不匀称之后的一次匀称敲打而令耳朵愉悦，因为较高的音符敲打耳朵3次，而另一个则只敲2次。他以相同的方式证明了其他音符差异中的和谐愉悦（concord）的形成及噪音（discord）的不快。还有另一种声音的愉悦与不快，它形成于一个音符在另一个音符之后的因果关系中，两者因重音符与节拍而形成差异，令人愉悦的被称为旋律（air）。但一种音符与节拍因何种理由比另一种更令人愉悦，我承认我不知道。但我推测，理由是它们中的某些模仿并复活了我们注意的某种激情，而另

一些则没有。因为没有旋律不只是令人愉悦一段时间，就像模仿一样。还有，眼睛的愉悦形成于颜色的某种匀称，因为对象的匀称活动构成一切颜色中最壮丽的颜色——光。尽管像第2章第8节论述的那样，颜色被搅乱，即有不匀称的光。因此，如果颜色中匀称更多，那么它们就更灿烂。而由于谐音是耳朵的愉悦，它由各种声音构成，因此或许各种颜色的混合可能比其他混合物更是眼睛的和谐。还有另一种耳朵的快乐，它只对有音乐技能的人们出现，它是另一种天性，但不像那些现在的观念，而只是他们自己技能的喜悦，这种天性是我接着要说到的激情。

3．将来的观念不过是对同一的假设，源自对过去的记忆，而且就像我们知道存在能创造目前的某种东西一样，我们还能设想将成为将来的任何东西，而且那些东西现在能创造未来的其他东西。我们只能通过记住它迄今产生的类似东西才可设想。一切将来的观念是能创造某物的能力观念。因此，无论谁期待来临的愉悦，必须在他自己可以获得愉悦的能力之内设想。而且因为我接着要讨论的激情由将来观念构成，也就是说，由过去的能力观念及将来的行动构成。在我深入之前，我接下来必须说说这种能力。

4．我用这种能力指与身体、营养、生育、运动及心智、知识同一的天赋，包括那些在内，还指通过它们获得的进一步的能力，即财富、权威地位、友谊或襄助、好运气等，最后一个不过是全能的主的襄助。与此相反的是无能、虚弱或所说的各自的能力缺陷。由于一个人的能力对抗并阻碍另一种能力的影响，这种能力单纯就是超越别人能力之上的那种能力，由于对抗的平等能力相互摧毁，因此它们的对抗就被称为竞争。

5．借由它，我们知道自己能力的标志源自同一力量的那些行动，而别人借它知道自身能力的标志是这些能力经常产生的行动、仪态、表情、言语（视、听、言、动），而对能力的承认被称为荣誉，在精神上令一个人荣光，就是设想并承认那个人才高八斗，用他跟自己较劲或对比。而令人荣耀的是那些标志，由于它，一个人承认别人超出自己并存能力之上的能力。例如，由生动表情及其他自然热情标志构成的人类之美，是令人荣耀的，是优于生育力的重要标志，因为标志着同一能力的结果，它还是另一性别能力的一般声望。作为运动力结果的标志，源自身体力量的行动及敞开的力量令人荣耀，比如战斗或竞争中的胜利，已经杀人（a d'axoir tué son homme）。而为伟业及危险冒险也主张我们自身力量的标志，这种主张标志着力量本身。教育与说服令人荣耀，因为它们是知识的标志。作为获得财富的力量的标志，财富令人荣耀。作为财富的象征，礼物、消费、华衣豪舍及相似

的东西也令人荣耀。作为祖先力量的标志，经过反思的高尚令人荣耀。作为力量、智慧、恩惠或财富（通过财富获得权威）标志的权威都令人荣耀。而好运或偶然的成功也令人荣耀，因为它们是上帝恩惠的标志，我们因运气或勤劳而获得的一切都归于上帝。那些标志的对立面或缺点是可耻的，因此我们根据荣耀与耻辱的标志来估算并创造一个人的价值，因为一切都这么有价值，一个人会量力而行。

6．根据荣耀的标志，我们认为，它是一个人承认另一个人的能力与价值。比如，赞扬、颂扬、祝福、申斥、祈望或祈求、感谢、给予或奉献、服从、倾听、得体地谴责、保持距离、让道及类似的东西，这些是下级给上级的荣耀。但上级给下级的荣耀的标志是这些：赞扬或向同仁推荐他，更自愿地倾听、更亲近地对他说话、更近地接受他、更好地利用他、更好地咨询他、采纳他的意见、给他任何不是钱的礼物，或如果是钱的话，多给一些，不暗示他需要小钱，因为需要小钱比需要更多钱更贫穷。荣誉与能力标志的实例姑且到此。

7．尊重是我们考虑的另一种观念，即他有能力对我们好，也有能力对我们坏，但不会有意伤害我们。

8．在人类拥有的愉悦中，或源自不快的荣誉标志，或源自加之于他们的耻辱，构成了激情的天性，我们将在下一章讨论它们。

九

> 1．渴望的荣誉、错误的荣誉、无谓的荣誉。2．丢脸与丧气。3．羞耻。4．勇气。5．愤怒。6．报复。7．悔恨。8．希望、绝望、羞怯。9．信任。10．同情与铁石心肠。11．义愤。12．妒忌与羡慕。13．笑。14．哭泣。15．色欲。16．爱。17．仁慈。18．钦佩与好奇。19．其激情拥看危险。20．崇高与怯懦。21．在种族中体现的激情观。

1．荣誉，或心智的内在荣耀或胜利源自我们自身力量的观念或想象的激情，这种力量在其力量之上并与我们竞争。这种标志，包括表情及不能描述的身体的其他仪态，是语词的卖弄或行为的傲慢。而其中令人不快的激情被称为自负，取悦人的则被命名为自我的公正评价。对我们能力或价值的想象可能来自我们自己行为自信的确定经验。结果这种荣誉是公正的，建基得好的，并产生一种意见，即更多地做其他亦步亦趋的行为。在其中形成了我们称之为渴望或由此及彼的欲求。同一种激情或许不源自我们自己行为的任何良知，而来自他人的谣言或信任。一个人可能自我评价良好，但却受骗了。而这就是错误

的荣誉，而这种渴望的结果则导致糟糕的成功。而且，我们自己做出并从未完成的虚构（即想象）行动就是令人荣耀，但由于它没有产生任何进一步努力的欲求或尝试，它仅仅徒劳无益，而当一个人想象自己在做他在某本小说中读到的行为时，或者自己像自己钦佩其行为的那个人时，这就被称为无谓的荣誉，是寓言例示。苍蝇坐在轮轴上并对自己说，我扬起了怎样的灰尘呀！无谓的荣誉表达那种愿望，某些学院派将之误解为与所有其他欲求区别开的欲求，曾被称为纯粹意愿，造个新词，就像它产生一种以前没有的新激情。仪态中无谓的荣誉是模仿别人，伪造并侵害他们并不拥有的德性标志，时尚的矫情，在他们的梦、其他小故事、城市、名字及相似的东西中沽名钓誉等。

2．与荣誉相反的激情，来自对我们自己弱点的把握，被那些支持它的人们称为丢脸。其余的人则称之为丧气与可鄙。这个观念可能建基得好，也可能建基得坏。如果好，它会担心鲁莽地尝试任何事物；如果坏的话，它完全唬住一个人，即他既不敢公开说话，也不敢期待任何行为的美好成功。

3．有时他碰巧自我评价良好，而在好的基础上，尽管那种激情可能产生刚愎自用，他还是发现了自己的某种缺点与弱点，记忆遗弃了他，这种激情被称为羞耻。他洗心退藏，更朝夕若惕。作为弱点的标志，这种激情即侮辱，而它还是知识的标志，即荣耀，它的标志是羞愧。它在心智到自己缺点的人们中较少出现，因为他们较少背叛他们承认的弱点。

4．在更大的意义上，勇气是在恶面前不害怕，但在更严格的日常意义上，当它们反对一个人实现其目的时，它是对伤痛与死亡的蔑视。

5．愤怒或突然的勇气不过是克服目前对立的欲求或欲望。它通常被定义为源自蔑视观点的悲伤。我们日常经验时常反驳它，即被无生命的事物感动得愤怒，而如果没有感觉的话，结果就不能谴责我们。

6．报复是这种激情，它源自一种期待或想象，即使曾经伤害过我们的人发现他自己的行为伤害了自己，并承认同样的伤害。这是报复的高度，因为尽管通过以眼还眼，让某人的对手因自己的事实而不快，但要让他承认同样的事情，则是如此困难，以至于许多人宁死而不为之。报复的目的不是死亡，而是捕获敌人并令其臣服。提比乌斯·恺撒的惊叫很好地表达了这点。与此相关的是，挫败他的报复，在狱中自杀。他逃离我了吗？谋杀是他们讨厌的目的，令其摆脱恐惧，报复以胜利为目的，对死者的胜利并不是报复。

7．悔恨是这种激情，它源自这种意见或知识：他们的行为偏离了他

们想获得的目标。效果是，不再追寻那条道路，而是通过思考目的来指导他们进入更好的境地。因此这种激情的最初运动是悲伤，但对再度返回那条道路的期待或观念则是喜悦。而结果，悔恨激情被两者组合并平息了，但主导是喜悦。其他则是全部的悲伤，只要他朝目标前进，设想好，带着欲求前行，那么它就不可能。像第7章第2节论述的那样，欲求即喜悦。

8．就像恐惧是对恶的期待一样，希望是对善的期待。但某些原因使我们期待善，而有些则使我们期待恶——交替作用于我们的心智。如果使我们期待善的原因比使我们期待恶的原因更大，那么整个激情就是希望；如果相反，那么整个激情就是恐惧。希望的绝对阙失（privation）是绝望，它的度是畏缩。

9．信任是这种激情，它来自对别人的信念，从他那里，我们期待或希望善。因此，像不信任或畏缩是怀疑（它使他努力以别的方式证明自己）一样，无疑，我们同样不再追寻实现同一善的其他方式。这就是信任与不信任等词语的意思，从这点显而易见，一个人从未用第二种方式来证明自己，仅仅当他不信任时，第一种方式才会不管用。

10．同情是对将来降临于我们身上的灾难的想象或虚构（fiction），它来自对另一个人的灾难的感觉。它突然降临，以至于我们认为不该受难时，就越同情。因为它更有可能发生在我们身上，因为发生在无辜人身上的恶可能发生在每一个人身上。但当我们看见一个人因巨大的罪而受苦时，我们不会轻易认为它会降临在我们身上，那么同情就越少。因此，人们易于同情他们爱的人，因为他们爱他，他们认为应得善，不应得恶。缘此，人们也同情仅仅见到的人们的邪恶，但不是出于爱他们。同情的反面是铁石心肠，它要么来自想象的迟缓，要么来自某种极端的重要观点，即他们自己幸免于类似的灾难，或者源自对所有人或大多数人的憎恨。

11．义愤是这种悲伤，它形成于这种观念，即美好的成功发生在他们认为不配它们的人们身上。由于人们认为他们憎恨所有那些不配的人，他们认为那些人不但配不上他们拥有的好运，而且也配不上他们自己的德性。在心智的所有激情中，义愤与同情主要由口才培养并增长。因为灾难的恶化，错误的减罪（extenuation）补充同情，而值得减罪的人与对其成功的赞扬一道（它们也是演说家的部分）能将那两种激情转化为狂怒。

12．妒忌是这种悲伤，它源自其竞争者胜过或超越自己，同时他有能力希望在未来与之匹敌甚或超越他。但是，羡慕是与愉悦结合在一起的悲伤，人们认为它存在于对可能降临在他身上的某种坏运气的想象

中。

13．有一种没有名称的激情，它的标志是对我们笑的表情的扭曲。而笑总是喜悦，但喜悦是什么，我们思考什么，为何胜利时我们笑，迄今为止，没有人阐释过这些。它存在于智慧（wit），或像他们称呼它的那样，在经验驳斥的笑柄中，因为人们嘲笑厄运与不雅，而在那里根本就没有笑柄。只要当它变得过时或惯常，同一事物就不再荒谬，无论什么东西促人发笑，它必定是新的并且出乎意外。人们经常嘲笑（尤其是他们因一切都做得好而渴望掌声时）出乎意料地完成自己的行为，也嘲笑他们自己的笑柄。在这种情况下，很明显，笑的激情源自突然在自己身上发现了令人发笑的能力。人们也会嘲笑别人的弱点，经过对比，他们自己的能力被划分出来并得到阐发。人们也会嘲笑笑柄，这种智慧总是存在于我们对文雅的发现意识到别人的荒谬。在这种情况下，笑的激情也来自突然想到我们自己的不一致与长处（odds and eminency），因为通过比较别人的弱点或荒谬，还有什么能使我们自己感觉良好呢？因为当一种笑柄在我们自己或朋友身上（我们参与了朋友的耻辱）时，我们从不发笑。因此，我可以作结，即笑的激情不过是突然的荣誉，它起源于通过对比别人或我们自己以前的弱点，突然想到我们自身的某种长处。因为当他们突然记起时，除他们给自己带来了任何现成的耻辱之外，人们嘲笑他们自己过去的愚蠢。因此毫不奇怪，人们令人发指地被嘲笑或嘲弄，被践踏。无恶意的笑必须针对人格抽离出来的荒谬与弱点，且一切同伴可能一起笑时，因为自嘲让余众妒忌并检审自己。还有，它是无谓的荣誉而且还一文不值地论证，认为别人的缺点对自己的胜利充分管用。

14．与此对立的激情被称为哭泣，其标志是另一种对泪流满面的扭曲，它是我们与自己突然失和或突然想到缺点。因此小孩经常哭泣，因为他们认为人们应该给他们想要的一切东西，在必然性上，每一次拒绝必定是他们期待的支票，让他们记住自己有太多弱点，使他们主宰自己寻找的一切。同样，女人比男人更容易哭泣，因为不仅更习惯于拥有自己的愿望，而且还用她们保护人的力量与爱来衡量她们的力量。当其对手的悔悟突然终止或挫败报复时，男人倾向于引起报复的哭泣，这是和解的眼泪。报复的人们也因为注视他们同情的那些人而从属于这种激情，或者突然想起他们不能帮忙。男人的其他哭泣大部分源自与女人与小孩相同的原因。

15．人们称之为色欲的欲求及其完成是感官的愉悦。而且不仅于此，在色欲中也有心智的快乐，因为它一起构成了两种欲求，取悦与被取悦。而人们在快乐时获得的快乐并不是感官的，而是一种心智的愉悦或喜悦，它存在于他们不得不如此取悦的想象力中。但色欲这个名称

在它被谴责的地方得到了使用，否则它就被爱这个一般的词语所召唤，因为就像饥饿那样自然一样，这种激情是不同性别不确定的同一欲望。

16．第7章第1节已经谈过的爱——人们用它来理解自己在实现任何现成的善时所获得的喜悦——它包含了人们彼此容忍的爱，或他们在彼此相伴中获得的愉悦，而通过这一天性，据说人类是社会性的。但还有另一种爱，希腊人称之为爱欲（Ἔρωζ），而这就是我们所指的意思。当我们说一个人在恋爱时，只要这种激情不可能没有性别的差异，那么它就不能被否定，而且它还参与前一节提到的不确定的爱。但在一个人不确定的欲望与这一特别限定的欲望之间存在重大差异，而这种爱是诗人们的伟大主题。但不管他们的赞颂，必须要用需要一词来定义它。因为它是一个人需要某人欲望过的东西的观念。这种激情的原因并不总是也不主要是美，或被爱者的其他素质，除非在爱人的希望中，由此推断，在人们的巨大差异中，更伟大者总是爱上更卑鄙者，而不是相反。由此可见，在恋爱中，在大部分情况下，将自己的希望建立在人格上的人们比那些信任他们的表达与效劳的人们更走运。而且，关注少的人比关注多的人更走运，这并不是认为，许多人浪费了自己的效劳，就像一个人捡了西瓜丢东瓜，到最后，他们连自己的希望与智慧都一起丢掉了。

17．还有另一种有时被称为爱的激情，但更恰当地说，是善良意愿或者仁慈。对人而言，可能没有比证明自己不但能够实现自己的欲望，而且还能帮助他人实现他们的欲望更重要了，而这就是构成了仁慈的观念，它首先包含着父母对孩子自然的爱，希腊人称之为爱（Στοργη）。人们也试图用那种爱帮助那些支持他们的人们。但人们多次将其益处赐给陌生人的这种爱并不被称为仁慈，而要么是契约，他们用它来交换友谊，要么是恐惧，它使他们交换和平。根据他的习惯，柏拉图荣耀之爱的观点在题为《会饮篇》对话中的苏格拉底身上得到了呈现，这个充满智慧及其他德性的人，自然地追求英俊的人，（由于）没有感官内容，考虑其年龄及能力，他可能在他身上引发并创造相似的东西。这就是苏格拉底著名的对年轻英俊的阿尔西比亚德的明智而节制的爱之理念，其中，爱不是被追求的荣誉，而是他的知识问题，与通常的爱相反，尽管有时争议与爱相随，但人们并不追求它，而是取悦与被取悦。因此，应该是这种仁慈或欲望去帮助并提升他人。但为何智慧者追求无知者，或者对英俊者比对别人更仁慈呢？在其中，这次使用饶有意味：尽管苏格拉底因节制而得到承认，但节制的激情比满足他们的欲望多得多，它使我怀疑这种柏拉图式爱不过是感官的，但这个老家伙以令人荣耀的伪装去追求年轻英俊的伴侣。

18．只要一切知识开始于经验，那么新的经验也就是新知识的开端，而经验的增长就是知识的增长。这样，无论什么新东西发生在一个人身上，他都有希望知道自己以前不知道的东西。而这种对由任何新奇而来的将来知识的希望与期待就是我们通常所说的钦佩。而作为欲求被思考的它则被称为好奇，它是对知识的好奇。就像辨别天赋一样，一个人因强加名称的天赋离开一切动物共同体，他因此克服了好奇这种激情的天性。因为对动物而言，当它看到任何新奇物时，它仅仅为了辨别它是否可能符合自己的需要，是否会伤害它，并相应地更靠近它或逃离它。然而，在大部分情况下，记得如何产生并开端的人寻找重新出现在自己面前的一切东西的原因与开端。从钦佩与惊奇的激情中不但发明了名称，而且还假定了他们认为可能产生一切事物的原因。一切哲学都源自这一开端。天文学源自对天体进程的钦佩，自然哲学源自构成要素及其他物体的奇怪效应。人类的知识限度也来自惊奇的限度。因为对一个追求财富或权威的人来说（知识不过是肉欲），它是小快乐的多样性，它要么是形成白昼的太阳或地球的运动，要么是对任何怪事的沉思，不然它有助于或无助于他追求的目的。因为惊奇是一种快乐，新奇也是如此，尤其是那种新奇，人们因它形成正确地或错误地改善自己处境的观点。因为，在这种情况下，一切赌徒在洗牌时都有的那种希望影响了他们。

19．还有其他各种激情，但它们需要名称：尽管某些已被大多数人观察到，例如，源自何种激情，人们以在海滨上看海上风暴的危险为乐，或在战斗中、在安全城堡中看两只军队彼此猛攻？它的总和当然是喜悦，其他人则从未对这种景观趋之若鹜。但它还是有喜悦与悲伤，因为那里有新奇及对我们目前安全的记忆，这就是快乐。因此那里也有悲伤的同情，但这种快乐如此占支配地位，以至于在这种情况下，人们通常满意地旁观自己朋友的悲惨。

20．高尚不过就是荣誉，关于此点我在第1节已经阐述过，但它是很好地建立在经验能力之上的荣誉，这种能力足够以开放方式实现他的目的。而怯懦则是对它的怀疑。因此无论无谓的荣耀的标志是什么，它也是怯懦的标志，因为足够的能力使荣誉激励了人们的目的。或真或假的名声令其愉悦或令其不快是它的标志，因为信赖名声的人不会在自己的能力中取得成功。同样，学问或谬见也是怯懦的标志，因为它们仰仗我们的能力而不是别人的无知。愤怒的倾向也是如此，因为它证明开展的困难。祖先的炫耀也是如此，因为所有的人更倾向于在他拥有它时显露自己的能力而不是别人的能力。同下等人敌对或竞争是它的标志，因为它来自没有终止战争的能力。去嘲笑别人，因为它是来自别人弱点的矫情的荣誉，而不是来自他们自己的任何能力。优柔寡断也是如此，它来自于没有足够的能力去谴责难以深思的小困

难。

21．比较个人的生命与种族的生命，尽管它不适用于每个部分，但却因此适用于我们的目的，即我们可能看到并记住了几乎所有以前提到的激情。但是我们必须假定这一种族没有别的目标，也没有别的桂冠，不过是成为首要的，在它之中：

努力即欲求。

懈怠即肉欲。

背后思考它们即荣誉。

当面思考它们即谦逊。

回顾时没有根据，即无谓的荣誉。

被约束，憎恨。

转身，悔恨。

呼吸，希望。

谨慎，绝望。

努力赶上下一代，妒忌。

取代或推翻，羡慕。

决心冲破预见到的停止，勇敢。

冲破突然的停止，愤怒。

自在地冲破，高尚。

因小障碍失去基础，怯懦。

突然降临，即哭泣的性情。

看到别人跌倒，即嘲笑的性情。

看到一个我们不能超越的人被超越，同情。

看到一个我们不能超越的人超越别人，义愤。

被另一个人紧拥，是去爱。

令其被如此紧拥，是仁慈。

加紧伤害某个人的自我，羞耻。

不断被超越，悲惨。

不断当面超越下一个，幸运。

放弃过程，死亡。

十

1．在前面的章节中，我们已经证明，感觉来自作用于大脑或头部内在实体的外部对象行为，激情来自延续至心脏的变换，它是第二位的结果。因为不同人的知识程度差异比归结为他们大脑的不同性情（tempers）更大，说明其他原因可能产生这种能力的机会与超越（odds and excess），就像我们在别人之上的人那里观察到的那样。由于不切题，并认为它只在很好地处理其健康及器官的情况下存在，我省略了源自疾病的差异及偶然的失调。如果这种差异是大脑的自然性情，那么我就想不出它有什么理由不应首先并主要出现在感觉中，这些感觉在明智者与甚少明智者那里是相同的。在一切感觉的日常器官（即大脑）中，我还可以推论出相同的性情。

2．但通过经验我们观察到，一切人的喜悦与悲伤并不来自同一原因。而且人们的身体构造非常不同，而它在一个人那里有助于推进生命构造，并因此令人快乐，在另一个人那里却阻碍并错失生命构造（cross），并因此引起悲伤。因此智慧的差异源自不同的激情，源自欲求引导他们目的。

3．首先，那些人的目的是感官快乐并一般沉湎于身体舒适、食物、迷人及无罪，必定对无助于（实现）那些目的的想象不那么感到满意。就像我以前证明的那样，如与将来有关的荣誉及荣耀的想象。因为存在于感觉愉悦中的肉欲只取悦目前，并不容易观察这些事情，它们有助于荣耀并结果令人少些惊奇，少些野心，更少思考形成认知力

一切优点的知识或其他能力的方法。人们将它称为木讷（dullness），它源自感官欲求或身体快乐。人们可以很好地推测，这种激情在心脏周围的精神运动的总体与困境中拥有自己的开端。

4．与此相反的是第4章第3节描述过的心智敏捷变动，它联结意识到的事物彼此对比的惊奇，在这种对比中，一个人要么因发现事物意料之外的相似物或迥然不同的东西而沾沾自喜（人们在其中放了幻想的优点），并产生那些令人快意的比喻、隐喻及其他修辞。就像他们自恋一样，诗人与演说家自己能用它使事物取悦人或令人不快，并向别人证明好坏。要么能突然辨别出看似一样的事物的差异。人们用心智的这种德性获得恰切而完全的知识，而这种愉悦在于不断教诲，区分时间、地点与时节，并通常被命名为判断，因为判断不过就是区分与辨别，而人们通常以智慧之名来理解幻想（fancy）与判断，智慧看似精神的贫乏与灵活，与人们认为那些笨人（dull）的精神焦躁相反。

5．心智还有一种人们称之为轻浮的缺点，它也在超越中背叛精神的流动性。一个例子是，在一切严肃对话中，他们使自己的心智转向每个小笑话或趣味观察，这使他们用插语离开自己的对话，这些插语一个接一个，直到最终他们要么迷失了自己，要么使自己的叙述像一场梦或某种慎重的胡说。由此而来的激情就是惊奇，但带有太多均等与冷漠，因为当所有事情产生同样的印象或快乐时，它们同样趋之若鹜地得到表达。

6．与这种缺点相反的德性即庄严，或者稳重，在其中，作为伟大的快乐主宰的目标指导并妨碍一切其他思想。

7．木讷的极端是可能被称为古板的天生愚蠢（folly）。轻浮的极端，尽管它同其他愚蠢区别开来，并对任何人的观察都是明显的，但我不知如何称呼它。

8．有一种被希腊人称为心灵的过失（Άμαζια）的心智缺陷，它是不服管教或者难以教化，它必定来自一种错误的观点，即他们已经知道被问事情的真理，因为人们的能力并非如此不同，以至于数学家所教的东西与别的书本通常谈到的东西之间的自明性不同。因此，如果人们的心智都是白纸，那么，他们几乎同样会愿意承认以正确推理传递给他们的正确东西。但一旦人们已经默许不真实的意见，并将其当作真实的内容记录在自己心智中时，那么就不可能清楚地对这种人说话，也不可能在一张已被涂鸦的纸上容易辨认地书写。因此不服管教的直接原因是偏见，而由于偏见，我们自己的知识有了错误观点。

9．心智的另一个主要缺陷被人们称之为疯狂，它看起来不过是支配其他想象的想象，我们只有从它那里获得激情。而且，这种观念不过是过多无谓的荣誉或无谓的沮丧，它因下面那些例子而极有可能。在表面上，它们每一个都来自自负或心智的沮丧。首先，我们有过这样一个人的例子，在Cheapside，他不在布道坛而在一辆马车中布道，即他自己是基督，这是灵（spirit）的自负或疯狂。我们也曾有过各种有教养的疯狂的例子，人们在其中明显地被要求记住自身能力的任何场合所折磨。我还认为，在有教养者中，应该记住那些人，他们决定世界末日的时间及对这些观点的其他预言。而堂吉可德英勇的疯狂不过表达了怯懦者阅读小说的无谓荣誉的高度。爱之狂怒与疯狂也不过是他们的巨大义愤，其敌人或情妇的蔑视支配了他们的大脑。虚礼（form）或行为的自负使各种人发狂，并在狂想之名下被如是解释。

10．就像那些是极端的例子一样，也存在太多不同程度的例子，它们因此被很好地算作愚蠢。第一，一个人无特定迹象而认为自己受启，或比其他信神者更能拥有上帝圣灵的任何其他效应。第二，一个人不断在别人希腊文或拉丁文句子的杂烩中说自己的思想。第三，爱与决斗中许多现成的华丽。狂怒的一种程度是恶意，而幻想的疯狂则是矫情。

11．前一个例子向我们展示了疯狂及其度，它们来自过度的自我观（self-opinion）。还有另一种疯狂的例子及其度，它们来自过多的无谓恐惧与沮丧，就像那些忧郁者曾经想象自己似玻璃般易碎，或曾有过其他类似的想象，其程度是我们通常在忧郁者身上观察到的一切过度的无故恐惧。

十一

1．迄今为止，（我论述了）自然事物的知识及自然源自它们激情的知识。现在，我们不但命名自然事物，也命名超自然事物。而通过所有名称（names），我们应拥有某种意义与观念。接下来，当我们说起上帝最神圣的名字及我们归之于她的那些德性名字时，我们思考我们意识到何种思想与想象。还有，一听到圣灵或天使、善或恶的名字，我们会意识到何种意象。

2．只要全能的主是不可理解的，那么我们就不能有神性观念或意象。结果，她的一切属性指我们设想她任何力量的无能与缺陷，而不是任何关于她的观念，除此之外：一个上帝存在。因为在它们被创造之前，我们自然承认，这种自然的效应确实包括它们的创造力，这种力量预设存在创造力，而这样存在的东西有力量创造。如果它不是永恒的，那么它必定被在它之前的东西创造，而之前的东西又被之前的

东西创造，直到我们来到一种永恒的东西，也就是说，一切力量的第一力量，一切原因的第一原因，而这就是人们以暗示永恒性、不可理解性及全能的上帝之名思考的东西。因而一切思考者都认为，人们可以知道上帝存在，尽管不知道她是什么。即使一个天生的瞎子，尽管他不可能想象火是什么东西，但他不可能不知道人们称之为火的东西，因为它温暖了他。

3．尽管我们将看、听、说、知、爱及类似的东西（我们用这些名字来理解我们归因于人的东西）归因于全能的主。我们还是不用它们来理解上帝的任何性质。因为就像很好地推理那样，难道上帝不应该令眼睛看，令耳朵听么？因此，如果我们说，难道创造眼睛的上帝，没有眼睛不能看，或者创造耳朵的上帝，没有耳朵不能听，或者创造心脏的上帝，没有心脏不能爱了么？因此，被给予神性的属性要么指我们的无能，要么指我们的尊敬。当我们说不能理解的及无限的时候，指无能；当我们给她那些名字时，指尊敬。它们是我们称颂并赞美的那些事物，比如全能、全知、正义、仁慈等。而在圣经中，当全能的主给自己那些名字的时候，它不过是（屈尊）άνξρωπυπαθωζ，也就是说，纡尊降贵，而没有它们我们就不能理解她。

4．以圣灵之名，我们将自然的身体理解为敏锐，它不作用于感觉，但充满可见物意象可能充满的地方。因此，我们关于圣灵的观念构成了无颜色的形状，尺寸在形状中得到理解。结果，认为圣灵就是具有尺寸的东西。但超自然的圣灵通常指没有尺寸的实体，这两个词恰好彼此矛盾。因此当我们将圣灵之名归于上帝的时候，我们不是将之归于我们设想的任何东西的名字，我们不过将它归于感觉（sense）和知性。但作为我们尊敬的意义，我们从她抽象出一切肉身总体（corporal grossness）。

5．关于其他事情，有些人称之为无肉身的灵魂，有些则称之为肉身的。不可能仅仅自然地就得到这么多知识，就像它们存在一样。我们基督徒承认善良与邪恶的天使存在，圣灵存在，人的灵魂是一种圣灵，而那些圣灵是不朽的。但不可能认识它，也就是说，拥有它的自然确据，因为就像第6章第3节所说的那样，所有确据即观念，而所有观念即来自感觉的想象（第3章第1节）。我们将圣灵假定为不作用于感觉的那些实体，因此它不是观念的。尽管圣经承认圣灵，但它确实没有在什么地方说它们是精神的，因此指没有尺寸与性质。我也认为，精神的这个词根本就不在圣经中。但它被说成圣灵，在人中逗留。它有时在他们之中栖居，有时来到他们身上。它降世、来、去，而且圣灵是天使，即信使，所有这些词确实暗示了处所，处所就是尺寸，而任何有尺寸的东西都是物体，如果它从未如此微妙的话。因

此，在我看来，圣经更支持它们，即认为天使与圣灵是肉身的，而不是相反。在自然推理中谈人的灵魂是一个明显的矛盾，即在整体之中的整体及在部分之中的整体（tota in toto，et tota in qualibet parte corporis）。它既不以理性也不以启示为基础，而源自对幽灵、意象的无知。在黑夜中，它们向小孩出现，比如有强烈的恐惧和其他奇怪的想象，就像第3章第5节论述的那样，在那里我称之为幽灵。因为，视其为似物的我们外部实在，并看它们不似物地奇怪出没，就像它们做的那样；除了称之为有形物之外，他们还能称它们为别的什么东西吗？这不是一个名字而是话语的荒谬。

6．这是真的：世上的异教徒与万民都承认圣灵存在，大部分人认为它无形。人们可能会认为，一个人没有圣经就可以凭自然理性获得圣灵存在的知识。但就像我以前论述过的那样，异教徒一把把错误可能来自对鬼魂、幽灵及其他幻象原因的无知。因此希腊人有许多神，有许多或善或恶的魔鬼，而一切人都有自己的才能，这不是对这种真理的承认，即圣灵存在，而是关于想象力的错误观点。

7．我们关于灵的知识不是自然知识，而来自对圣经神圣作者超自然启示的信仰。受启也是如此，它是圣灵在我们身上的活动，我们拥有的这种知识必须来自圣经。当它们是伟大的时候，受启的标志是用欺骗来实现明显超越人力的神迹。例如伊莱亚斯的受启因祭物的神奇焚烧而被认识。但我们辨别一个人或一棵树善恶的标志就是我们辨别一个圣灵善恶的标志，即行为与果实。因为有撒谎的圣灵，人们因此有时与真正的圣灵一样受启。圣经命令我们以它们的教义来判定圣灵，而不是以圣灵来判定教义。对于神迹，我们的救主（《马太福音》24.24）令我们因它们而立我们的信（因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事。倘若能行，连选民也就迷惑了）。而圣保罗说（《加拉太书》1.8），天上来的天使向你们传别的道，让他受诅咒（但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被诅咒。——黑体字为通行圣经译本的内容，与霍布斯的原文有出入——译者）。在那里，很显然，我们不用天使来判定教义的真假，而是用教义来判定天使是否说真话。同样（《约翰一书》4.1），别信一切灵，因为假先知来了这个世界（亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们都不可信，总要试验那些灵是出于神的不是，因为世上有许多假先知已经出来了）。4.2：汝应依此知上帝的灵（从此你们可以认出神的灵来）。4.3：不认耶稣基督成肉身的一切灵都不是上帝的灵：而是敌基督者的灵（凡灵不认耶稣，就不是出于神，这是那敌基督者的灵）。4.15：无论谁认耶稣是上帝的儿子，他就居于上帝，他在上帝之中（凡认耶稣为神的儿子的，神就住在他里面，他也住在神里面）。因此，我们受启的善恶知识不来自梦

见可以教导它的天使，也不来自看似证实它的神迹，而来自从遵照基督徒信仰的这种规定与基本观点的教义。圣保罗（《哥林多前书》3.11）还说这是唯一的根基，耶稣基督以肉身出现（因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基）。

8．但如果以这种观点来辨别受启，那么应该根据圣经权威来承认并相信它。我们如何（可能许多人会问）知道圣经配得上这么重要的权威，它必定不过是上帝活的声音，即我们如何知道圣经是上帝的道（word）？首先，很明显，就像在第6章定义的那样，如果我们因来自感觉的知识而认为科学无谬且自然，那么人们就不能说我们知道它，因为它不来自感觉产生的观念。而且，如果我们将知识理解为超自然的，那么我们只有通过受启才能拥有它。而且，我们只能用教义来判断受启，我们也没有任何自然的或超自然的知识，它可能被正当地称为无谬的科学与确据。还有，我们的知识，即圣经是上帝的话仅仅是信仰。因此，这种信仰也被圣保罗（《希伯来书》11.1）定义为未见之事的确据。也就是说，不过是因信仰而自明。因为，因自然理性或超自然启示而自明的任何东西都不被称为信仰。另外，当我们在天堂时，不应停止信仰与仁慈，这与圣经教义相反。我们不是据说相信，而是知道那些自明的事物。

9．那么，承认圣经即上帝的话并不是确据，而是信仰。而信仰（第6章第7节）在于我们对别人的信任，看来明显的是，被如此信任的人们是从那个时代彼此延续而来的上帝教会的圣人，那个时代见过肉身全能之主令人惊叹的作品。这也并不暗示着，尽管我们承认并相信一切美好观点，上帝并非信仰的作者或充足原理，或者人类在上帝圣灵之外产生信仰，尽管它们来自倾听，而倾听来自教导，它们两个都是自然的，但它们仍然是上帝的作品。因为，一切自然的作品都是她的，并且人们将它们归之于上帝的圣经。例如，《出埃及记》28.3：你应对我以智慧的灵充满他们的一切聪明人说，他们可以为亚伦的献祭做他的礼服，他可以在牧职上侍奉我（又要吩咐一切心中有智慧的，就是我用智慧的灵所充满的，给亚伦做衣服，使他分别为圣，可以给我供祭司的职分）。由此我们相信，在那种意义上，信仰是上帝圣灵的作品，介由它，上帝的灵在手艺而不是其他东西中给一个人智慧及聪颖。她还用它影响我们日常生活的其他观点，即一个人信它，而在同样的基础上，另一个人不信它；一个人尊重这种观点并服从上级的命令，其他则不这样。

10．由于我们的信仰，即圣经是上帝的话，开端于我们在教会中的自信与信任。无疑，对任何信任他们的人来说，他们对同一圣经（当任何疑问或争论出现时，人们因此可能质疑耶稣基督以肉身现身的这种

基本观点）的解释比他自己的解释更安全，这种解释不管是推理还是圣灵，即他自己的观点。

11．既然涉及人类对上帝（Godward）的爱，它们并不总与关于激情的章节所描述的一样。在那里，爱即因被爱事物的观念或意象而喜悦。但上帝是不能设想的，因此爱圣经中的上帝就是服从她的戒律，并彼此相爱。还有，信上帝也不同于我们信别人。因为当一个人信任一个人时（第9章第9节），他放弃了自己的努力，但如果我们在自己信上帝时也这样做，那么我们就不是服从她；而我们应如何信任自知不服从他的那个人呢？因此信全能的主就是指她的美好愉悦，我们自己没有能力影响一切美好愉悦，而所有人只能信一个上帝，这是首要的戒律。信基督就是承认他是上帝，这是我们基督徒信仰的基本规定。结果，信任，依赖或像有些人表达的那样，将我们自己融到基督身上就是信仰的基本观点，即，耶稣基督是活的上帝的儿子。

12．在心灵中内在地尊重上帝就是我们日常对人类的尊重，因为它不过是承认她的力量。它的标志归之于第8章第6节提到的对我们上级的尊重，即赞美、颂扬、祝福、向他祈祷、感谢他、向他祭献或奉献、注意他的言辞、在思考的祈祷中向他说话、以谦卑姿态、得体方式与其在场、以华丽与花费装饰他的崇拜对象：这些是我们内在地尊重她的自然标志。与之相反，忽略祈祷、即兴对他说话、懒散地上教堂、比装饰自己的屋宇更差地装饰其崇拜对象的住所、在日常闲谈中用他的名字：这些都是蔑视神圣圣像的标志。还有其他任意的标志，比如像我们在这儿一样的衣不遮体，像摩西在灼热的灌木丛（fiery bush）中那样脱鞋以及其他标志，这些标志的本性在避免不雅与冲突之前是冷漠，另外，它由公意（common consent）决定。

十二

1．我们已经阐述了外部对象如何引起观念，及我们行为没有想到最初开端的观念如何引起欲求与恐惧。因为就像我们突然做事的时候一样，要么行为直接遵循最初欲求，要么我们的最初欲求接续恶的观念，它因这些行为而发生在我们身上。这种恶是恐惧，它让我们不能继续下去。恐惧可能接续新的欲求，这种欲求交替接续另一种恐惧，直到行为完成。或者半路杀出个程咬金，使它不再可能。就这样，欲求与恐惧的交替就停止了。在整个行为中，欲求与恐惧的交替接续就是我们做或不做的能力，我们称之为慎思（consideration）。据说，人们给它这个名字是因为它像这种行为一样持久。只要我们有做或不做的自由，我们就在自身能力中慎思，而慎思指夺走我们自己的自由。

2．因此，行为的慎思需要两种条件。其一是它在将来，另一个是有希望去做它或有可能不去做它。因为欲求与恐惧是对将来的期待，而没有希望，就不会期待善。或者没有可能性，就不会期待恶。因此，必然性中无慎思。在慎思中，人们称最后的欲求（也是最后的恐惧）为意愿，即最后的欲求，意愿做或意愿不做。因此，意愿与最后的意愿是一码事。因为，尽管一个人用言说或著述来表达自己当前处理财物的欲求与倾向，但它不等于他的意愿，因为他仍有自由以别的方式处理它们。但当死亡夺走那种自由时，那么它就是他的意愿。

3．就这样，自愿行为与疏忽在意愿中发端。所有其他的都是不自愿的，或者混杂着自愿的。不自愿的，他按自然必然性做事，比如当他被推或跌倒时，并对另一人有益或有害；混杂的，两者都参与，如当一个人被投进监狱，去是自愿的，去监狱则是不自愿的。为了救他的人，他将自己的财物从船上扔到海里是自愿行为，因为无物不自愿。但难以选择不是他的行为，而是风的行为。他自己所做的事情并未比逃离危险更违背他的意愿，他找不到自我保存的其他方式。

4．自愿也是这种行为，它源自能分辨善恶的人的突然愤怒或其他突然的欲求。因为，在他们那里，先前的时间将在慎思中得到审判，然后他也可在那些情况下慎思，即有益于打击、嘲笑或做来自愤怒或其他突然的激情的任何其他行为。

5．欲求、恐惧、希望及其他激情并不被称为自愿，因为它们不源自而就是意愿。但这种意愿不是自愿，因为，一个人不再能像他意愿—意愿—意愿那样说他意愿—意愿，这样就在无限地重复这个词（意愿），这是荒谬而无意义的。

6．意愿去做即欲求，意愿遗忘即恐惧，欲求与恐惧的原因也是我们意愿的原因。但益与害的提出（propounding），也就是说，回报与惩罚是我们的欲求、恐惧，也是我们意愿的原因，只要我们相信回报与益处被提出并抵达我们。结果，就像我们的行为追随我们的意愿一样，我们的意愿追随我们的观点。在这种意义上，他们真实而正确地说，意见主宰这个世界。

7．当同一种行为或效应同时出现多种意愿时，他们意愿的汇合就被称为同意。因此我们不必领会许多人的同一意愿，因为每个人自己就有几种意愿。但当两种不同的人的意愿产生彼此抵制的行为时，许多意愿就产生同一效应，这就被称为冲突，但在彼此人格上产生时，则被称为战斗。但是，源自同意的行为是互助的。

8．当一种或更多一致意愿涵括许多意愿时（它可能怎样，应在后边

阐释），那么人们称一种或更多意愿包含许多意愿为联合（union）。

9．在被中断的慎思中，如它们可能被其他事物或被睡眠转向一样，对这种慎思的最后欲求被称为意图或目的。

十三

1．我们已经谈过心智的力量与行为，认知与运动。人们认为，即使与别人无关，每个人都拥有它们。本章是时候谈谈彼此作用的同一力量的效应了。这些效应也是那种标志，通过它，人们注意别人的所想与意图。在那些标志中，一些行动与仪态不能轻易地作假，尤其他们是突然的并具有数种激情的标志，我曾经提到过（例如，可参看第9章），其他的可能是假的，而那些是语词或话语，我将在此谈谈它们的使用与效应。

2．语言的首次运用表达了我们的观念，即我们本身彼此能产生同一观念，这被称为教化（teaching）。如果教育者的观念不断伴随在其真实经历中出现的语词，那么，领会它们的听者就会产生相似的确据（evidence），并使他知道学习。但如果不存在这种确据，那么据说这种教育是说服，并只在听者那里产生说话者的单纯意见。而且这两种意见的标志彼此相反，即肯定与否定同一事物，人们称之为争论，但意见的肯定或否定是一致恶。

3．恰切并无误地教育的无谬标志是，无人曾教授相反的东西。并不是几乎没有，而是如果有的话，也如此之少。因为真理通常在少数人这边而不在多数人这边，但当许多人思考并讨论意见或问题时，碰巧，并非他们中任何一个都不同于别人来这样讨论它们，那么就有可能公正地推论出，他们知道自己所教的，否则他们不知道自己所教的。而这对那些人来说是十分明显的，在运用自己的笔时，他们曾经思考过各种主题，他们的方法及成功方式精彩纷呈。那些只比较规模、数量、时间、运动及彼此如何分配的人们都曾经是一切优点的作者，我们因这些优点而不同于现在居住在美洲不同地方的那些野蛮民族，及以前是如今艺术与科学十分繁荣的那些城镇的居民。因为向那些人学习使我们因航海而装饰出现在我们面前的任何东西，因分配、区分而拥有对有益于人类社会的一切，并为地球浓妆淡抹，还有我们因考虑时间及预见天堂的道路而拥有的一切，因测量距离、平面及各种固体而拥有的一切，以及使建筑物要么雅致要么能防御而拥有的一切，假设离开这一切，我们与最野蛮的印度人还有什么差别呢？然而从未听说过有朝一日，即不再对这种主题的结论争论不休，尽管人们因晦涩而深刻的沉思结论而不断扩大并丰富科学。这个理由对研究他

们著作的每个人都是明显的，因为他们从十分卑微、谦逊的，甚至对最平庸能力都自明的原则出发，以非常细致的推理徐徐前行，即根据第6章第4节提到的科学步骤，他们从强加的名称中推论出自己最初命题的真理，从最初真理的两个命题推出第三个真理，从第三个真理的任何两个命题推出第四个真理等。另一方面，那些著述能力、激情、人类风俗的人们，也就是写过无数卷道德哲学、政治、统治及法的人们还远没有排除自己处理的问题的疑问与争论，即他们一直增加同一问题。在今天，没有人假装比2000年前亚里士多德传递的东西知道得更多。尽管他们游戏人间，或运用其心智于声色利达。但在这个主题上，每个人都认为他知道的同别人一样多。此外，假定不需要研究，用自然智慧就能形成（accrues unto）它们。原因不过是，在其著作及论文中，他们将那些已被庸俗地接受的观点当原则，而不管它是真还是假，或主要是假的。因此，在教化与说服之间存在重大差异，说服的标志是争论，教书的标志是没有争论。

4．通常，两类人被称为有学识的。就像在最后一节描述的那样，这显然是从谦逊原则出发的数学家（mathematici）；另一类是这样的人，他们从自己的教育、人类权威、习俗中采纳箴言并为推理而采取习惯的言说方式，他们被称为教条主义者（dogmatici）。既然在最后一节中，我们的数学家被赦免了培育争论的罪过，而且，不能谴责那些不自夸有学识者，错误完全在于教条，也就是说，那些人是半吊子，在没有明显论证的情况下（这些论证源自经验或对圣经无可争辩的解释），就用激情强行使他们的意见放之四海而皆准。

5．我们思考时，引起我们善的经验并期待恶的那些观念的表达，就是我们所称的咨询，而且也是心智对我们自己要做什么或不要做什么的内在思索。通过心智的交替接续，我们的行为后果就是我们的咨询师，因此，一个人从别人那里获得咨询，咨询师确实交替地使行为的后果出现，但他们中的任何人都不思索，而只在他们中间提供一切，被咨询论证者于是思考他自己。

6．作为质问（interrogation）对知识的欲求，言语的另一种运用表达了欲求、意图及意愿，欲求拥有别人完成的东西，比如请求、祈求、祈祷：表达我们的目的与意图，作为承诺，它肯定或否定将来完成的行为。威胁是那种言语，我们用它向另一个人指出我们欲求或欲望完成或未完成的一切东西，因为意愿本身包含根据，它没有得到恰当的说明，我行我素（*Sicvolo，sic jubeo* ），没有其他从句，从心所欲不逾矩（*Stet pro ratione voluntas* ），而当这个命令是足够令我们行动的根据时，人们就称之为法律。

7．对言语的另一种运用是怂恿与姑息，我们用它增加或减少彼此的

激情。它与说服是一码事。差异不是真实的，因为意见与激情的产生是一码事。但在说服中，尽管我们想获得来自激情的意见，然而这里的目的提出来自意见的激情。从激情中提出意见，任何前提都能充分强化被欲求的结论，因此，从意见中提出激情，意见是真是假，或叙述是历史的还是虚构的都无关紧要，因为不是真理，而是意象产生激情。一场悲剧演得好的话，效果不比一场谋杀差。

8．然而语词是我们拥有彼此意见与意图的标志，因为它的遁词（equivocation）如此经常地依据情境（contexture）差异。而我们还拥有他们同伴的意见与意图，他说我们看到了他的行动并猜测他的意图，这个人的在场必定有助于我们推卸责任。因此，必定很难发现那些很早就离我们而去的人们的意见与意思，而除了他们的著作，他们并未给我们留下任何其他涵义，人们不可能无历史地理解这些著作，也很难发现以前提到的那些细节，而且还不很审慎地观察他们。

9．一个人碰巧指称两种矛盾意见时，一种清晰而直接地得到指称（signified），另一种要么由结果得出，要么不知道它是矛盾的。如果他不当场更好地解释自己，我们将把前者视为他的意见，因此那清晰而直接地就指他的（观点），但另一种可能来自推论错误或对矛盾的无知。同样，对一个人意图或意志的两种矛盾表达也会出现类似情况。

10．任何对别人说话的人都想让自己明白自己所说的东西，如果他对自己要么说一种自己闻而不晓的语言，或者不在他相信自己听到的那种意义上来使用任何词语，也不打算使自己明白自己所说的东西，那这就是他自己的矛盾。因此，人们总假定，不想欺骗的人们允许他专有地解释自己所说的话。

11．在相信沉默应被视为其意愿标志的人身上，沉默的确是一种标志。因为，如果他不同意的话，为阐释沉默而劳心竭力地说话就如此不重要，以至于人们假定他可能已经做过了。

结　论

至此，我们已经思考了人性（它对发现最初的质朴要素必不可少），而政治法则与法律的构成是最后要解决的，它是我现在的目标。

---

(1) The Collected English Works of Thomas Hobbes（VolumeIV），Collected and Edited by Sir William Molesworth，Routledge/ThoemmesPress，1997：1—76．文中古典文字由友人王志宏博士译出，谨此致谢。

个人自主与相互依存：自由主义与儒家的对话 (1)

贝安德、范瑞平 (2) /文　曾誉铭/译

导　言

本文以对话形式讨论儒学家庭主义能否同自由个人主义相容的问题。对话具体例示了为什么独特的价值构造之间无法轻易融合这一观点，并揭示出，对具体事情所作的是非判断的趋同性可以与基本承诺的深刻分歧并存。本文为下述信念提供了证据：两种不可通约的价值观仍然可以为日常交流与共识提供基础，尽管它们无法被统一到某种一般的观点中去。如果这一论证是似然的，那么下述主张就有实质意义：不能将“西方”和“亚洲”价值观同化到一个涵括一切的单个价值观中去。

在讨论中，贝安德所辩护的自由博士的自由主义声音试图说服范瑞平所辩护的儒家（儒先生），认为两种立场有可能相融。在评估了儒家及个人主义社会各自面临的弊端之后，自由主义方面认为，这两种观念的结合可能会产生一种能改善儒家道德和自由主义个人道德的伦理。儒先生反对这种“帝国主义”式结论，在他看来，不同立场的合并将会丧失每种立场得以建立的核心价值，所谓“自由主义儒家”不过是改头换面的自由主义，根本不是儒家。在对话后段，双方思考其对话是否已经成为转化及解释过程的一部分，其中每一方都微妙地转换了它对自身及对方的理解。然而，无论是伽达默尔式对话作为转化的说明还是奎因式翻译不确定性说明，都不能让双方在他们所探索的统一儒家和自由主义的立场方面达至同意。自由博士对他所理解的自由主义能吸收儒学家庭主义而不丧失其核心承诺这一点持谨慎的乐观态度，但儒先生则怀疑不同立场间的“融合”的出现可能性，尽管他也主张这两种观点之间的相互尊重的及同情的交流有所裨益。

对话专注于哲学问题，但列举和讨论了中国的包办婚姻和女性自杀问题。它旨在用哲学思考来回应文化或文明冲突问题的当代反思并揭示在追求全球普适伦理及政治过程中必然遭遇的问题。 (3)

场景：

某日，一位儒家在溪边漫步，邂逅正在垂钓的自由博士。观察片刻后，儒者同自由博士寒暄起来。他们决定坐下来一品自由博士随身所带暖水瓶中的香茗。

对话：

儒家：这茶的确令人愉悦，正像遇到博士在此垂钓一样———“有朋自远方来，不亦乐乎！”

自由博士： 我正在勉力显示钓技，去拙取精。你瞧，即使作为一名自由主义者，我仍愿遵循孔子的某些教诲。

儒家（咯咯而笑，呷了口茶）：有趣！你若是孔子的好弟子就不会无情地批判传统。你所不理解的是，如不诉诸传统，我们就无法维护任何人类价值。正如你尊我为你的长者，你应该尊重悠久传统中的智慧。

自由博士： 事实上我确实信奉传统。你知道，自由主义核心价值源自欧洲传统，这种传统将基督教的黄金律与高度尊重个性、自由及尊严结合起来。尽管当前仍然存在伦理和政治分歧（诸如何时可以发动战争，是否应当允许堕胎及安乐死等），但在所有自由民主制国家里，人们对基本伦理问题抱有大量共识。

儒家：你部分是对的，部分是错的，我的朋友。在形式层面——需要正义、自主、维持正当标准的重要性等——的确存有共识。但在实质层面则毫无共识。在国际间没有共识，在国家内没有共识，甚至在小地区也没有共识。我们不妨简单回顾一下2004年美国总统选举中的道德价值争论：这种争论不仅出现在大城市而且出现在小镇中。简言之，当今世界几乎到处都有对重要的伦理和政治问题持不同意见的人。

自由博士： 当然，持不同意见者无处不在。但这正是自由主义在全球化的世界上得到广泛支持的原因。自由主义承认不同的人可以对何者为善持不同观点，强调每个人都有权选择自己的生活方式。当然，这并不意味着什么都行，并不意味着善的观点完全是相对的。正如理查德·罗蒂所指出的，不能混淆多元主义与相对主义。在他看来，哲学多元主义与文化相对主义之间的差异就是宽容的实用主义与不适宜的、愚昧的、不能支持正义之间的差异。 (4) 自由主义支持多元主义，让儒家与基督教、伊斯兰教和无神论并存，不将自己的标准强加给任何

人。

儒家：需要用宽容的实用方案来解决社会内部的差异，在这一点上，我们并不存在多大分歧。实际上，所有文化都包含着通过讨论和协商来解决分歧的资源。但是，自由多元主义的一般主张存在一个问题。自由主义者认为所有其他道德都是特殊的、狭隘的，只有自己的道德是普适的、可以理直气壮地凌驾于其他道德之上，从而向所有自由主义的和非自由主义的社会一并推销。然而，我认为，自由主义的一般道德术语根本无法把握人们的实际道德生活，更无法领会具体生活情境中一种生活方式的伦理实质。儒家与自由主义具有根本的原则分歧。我认为自由主义并无处理这种分歧的道德资源。如果自由主义成功地“出口”到一个儒家社会，该社会的道德机制势必破坏。

自由博士： 如你夸大实质性道德分歧的界限一样，恐怕你夸大了这个问题。你怎能在任何情况下都严格地主张自由主义不能处理伦理分歧呢？你很清楚，众所周知，20世纪顶尖的自由主义思想家约翰·罗尔斯提出的正义理论就允许彼此有深刻分歧的群体共存于公正体系之下。(5) 不管你将该理论运用于国际层面还是地方层面，它都考虑了多样性和多元主义。 (6) 还有什么更好的方法来保障所有个人快乐地生活——或甚至——不管他或她需要什么样的宗教、道德或生活方式呢？

儒先生： 哈，你也像我一样知道这种理论的问题。由于它并不强调任何伦理、宗教或生活方式的实质，罗尔斯式自由主义最终聚焦于有权考虑价值观问题的个人。这就不可避免地导致了对特殊价值观的强调——它能促进个人自主，还能完善和实现自我。对独立、自主选择和自决的强调意味着人们与主张具有共同权威的任何制度决裂。在一种自由主义文化中，人们应该寻找他“自身”的价值观并根据他“自身”的观点独立地作出选择。如果一位年轻人服从父母安排的婚姻或老师的职业计划，就会遭人嘲笑。

自由博士： 我想，你夸大了自决在自由主义社会中的重要性。欧洲和美国的许多人都就职业、婚姻、就医等问题向其朋友和家庭、其父母及老师咨询。我记得曾请我的老师——在中学和大学——帮忙选择职业。在谈到这一点时，你用了“服从”一词，当然，自由主义者反对人们屈服于他们不想要的婚姻、被迫参加他们没有兴趣的工作以及接受他们的家庭为其挑选的手术。因此关键是，在鼓励各种咨询的同时，个人应该有权最终作出他或她自己的选择。如果你仅仅因为家庭同意而支持女子行割礼的话——如今还在某些文化中实施——我会感到很奇怪的。当然，如果你认为女孩子应该“服从”这种习惯，那么我的自由主义就比你的哲学人道多了。

儒先生： 当你单单挑出某些奇怪的例子来攻击其德行或者合理性时，你就在欺瞒并虐待某种传统或文化复杂的道德结构。对我而言，向你指出当代西方自由主义社会发生的一系列奇怪实例并非难事。而且，就像某些澳大利亚自由主义者不反对捕猎袋鼠或大规模清除天然植被并不意味着自由主义原则上赞同捕猎和毁掉植被一样，某些儒家学者不反对（甚至支持）缠足习俗并不意味着儒家原则上赞同缠足。确实，与自由主义社会中认为个人有决定权相反，儒家认为家庭才有权决定其成员的重大问题。但家庭没有道德权威——真正权威是整个儒家共同体及具有道德标准的传统，而不管具体家庭遵循与否。认为只要家庭同意的事情儒家就会支持不过是一种歪曲。

自由博士： 好的——我承认我的讨论有点感情用事。但我对了解儒家怎样限定家庭决定感兴趣。你认为我们能在什么地方发现儒家传统保护个人免受家庭伤害呢？事实上，由于——如众多其他传统一样——儒家是高度等级制的，或许我可以找到儒家真正保护个人免受专横男性——无论是父亲、君主、兄长还是师尊——伤害的证据。关键是，缠足从肉体及精神上对个人造成了伤害。而倘若自由民主制有所主张的话，肯定是承诺保护个人免受各种伤害。

儒先生： 稍待片刻，我的朋友！首先让我澄清一件事情。尽管缠足伤害了个人，作为一名自由主义者，就像你不能禁止妇女穿有害的高跟鞋一样，只要个别妇女出于审美考虑而自愿去做的话，你也不能禁止缠足。根据你的自由主义原则，这是因为个人有权决定某种行为，只要它没有伤及他人。你真正反对的是小孩父母对其强行缠足。因此一名真正的自由主义者强调个人和他人之间谁有权作出道德决定而非何为好道德决定的差别。在儒家看来，自由主义这种明显特性及其在选择和环境间的基本分裂严重曲解了真正人类生活的性质。如儒者所理解的，人类生活的一个基本事实是人类生来就在既定的角色和关系之中，如父亲、母亲、儿子、女儿、兄弟、姐妹等。人们不通过任何明确的选择或契约进入这种角色和关系，而且它们天然地附属或附加在我们身上——不管我们是否同意——并在我们身上产生天然的道德义务——不管我们发现它们是否繁重。

自由博士： 是的，我能对之——姑且言之——表示同情。如果我们在西方思想中寻找其对应物，我们可以说儒学与其说是霍布斯主义不如说是休谟主义。我老是想到具有休谟主义观点的宋代新儒家朱熹和古典大师孟子——我们天生就有某种怜悯心、一种由与人们（尤其是那些关系和我们最密切的人们）约定而产生的机制。对儒者而言，自我教养能够培育这种感情以至于可延伸至家庭之外，结果产生更普遍的利他主义和仁慈。

儒先生：（笑）对头。尽管作为一名自由主义者我不认为你坚决支持改写吕氏乡约的朱熹。(7) 原谅我，我的朋友———在批判你如此行事之后，我不应该感情用事。现在让我们回到我的论述。假定我们不能选择家庭和出身，那么义务和美德就在我们发现自己在其中得到培养的土壤中出现。例如，父亲应该有父亲的天然美德（比如对儿子仁慈）而儿子应该有子女的天然美德（例如孝敬父母），这就是儒家的“正名”原则。(8) “父”与“子”不仅是生物学描写术语。成为一名父亲就需要肩负责任。好父亲不仅是生物学上合格，而且还是道德意义上的好父亲。

自由博士：对此我不确定。毕竟我认为“父亲”是一个生物学上的描述词，而你和我对父亲有不同的道德期许。但是，如果你要我勉为其难的话，我不想为这种简单化的主张及其所依赖的事实价值观特征辩护。(9) 像你一样，我认为“父”这个术语比生物学范畴蕴涵了更多东西。因此我们能以超越其生物学角色的方式来谈论责任、抚养及父亲的重要性。因此我假定，当我们在讨论“父”时，我们在讨论扮演道德角色的人，尽管我认为对这种角色应该有何种道德可以有不同意见。

儒先生：谢谢你。既然你已出色地重构了我说的话，让我言归正传。独特的人类传统对人类社会基本单元持不同观点，这些观点取决于它们相互之间对人类生活性质的不同理解。由于儒者承认人类需要家庭成员的相互依赖而非自我独立，他们认为人类生活的本性是家庭本位的，从而是相互关联的而非个人主义的。因此，他们将家庭视为社会基本单元，而自由主义者将个人视为社会基本单元。这种形而上学观点的差别导致人同的、不可比较的谁有权决定价值观问题的道德标准。对儒者来说，家庭有天然的权利和义务为其成员安排婚姻和选择职业。他们不能接受作为自由自决的首要价值观及自主。相反，他们的首要价值观是家庭决定。这构成自由主义者同儒者在伦理及生物伦理上的基本分歧。

自由博士：非常正确。自律的个人与和谐家庭是两种核心观念，两种不同的人类繁荣方式围绕它而得以建立。许多非儒者人士能理解我们在一个相互关心、相互支持的家庭中所获得的这种好处与安全。另一方面，自由主义者承认家庭和谐是一种镜月水花的理想，或者是一种对家庭成员而言代价太大的理想。因此我们需要区分理想与现实并思考能保护个人不受家庭伤害，家庭不受地方政府伤害等最好的伦理和政治方法。某个道德理论家曾说过，我们需要伦理是因为事物经常倾向于变坏。儒家和自由主义是防止事物变得太坏的众多尝试中的两种。然而，如果你要我在这两种观点间作选择的话，我会选择最能尊重和保护个人的那种。当你说我们自由主义者将自决视为首要价值观

时，你指的是这个意思吗？

儒先生： 你真是一语中的呀。事实上，我强烈反对只有自由主义能保护个人不受伤害的观点。真相是：自由主义伦理和政治环境也会伤害个人。例如，它不能使个人免于自我伤害。人类不能天生就作理性选择——为了更好地行动，他们必须接受教育、训练、教养。个人自主看来好像是件好事，但经常以减少家庭为其成员做有益之事的自由为代价。在一个自由社会里，人们不期待理想中的父母用他们的信仰或价值观来培育他们的子女。还有，他们应该鼓励子女自己选择并设计自己的生活方式——无论它们是什么。(10) 然后子女会自信地向父母宣布："我有权做某某事，即便它是错误的！"孩子们没有义务照顾他们处于危难中的年事已高的父母，因为根据自由主义观点，他们的关系至多是根据自愿而彼此帮助的朋友关系，而最坏则是建立得糟糕的契约关系，其中并不包括要求赡养年事已高的父母的条款。你注意到我们古代社会中缠足或其他现代社会性伤害的不幸，但没有提到刻画了你们自由社会的无家可归者、孤独者、瘾君子、男女乱交、酿酒、青少年犯罪等不幸。在行为不端和吸毒盛行的情况下，许多中学现在不能有效地发挥教育功能。这些不仅仅是偶然事件，而是——我将讨论——你称之为对道德核心的个人的强调：因此家庭不再参与其个体成员的决定以至于它不能有效地协助自我教养和发展。

自由博士： 稍等，稍等，我的朋友。我想我可使你正在讨论的观点或至少某些观点尖锐些。让我们彼此都假装想主要强调一个道德核心。作为一名自由主义者，我主要关注个人，关注由其他类似核心包围的信仰和欲望核心。对我来说，社会是所有这些价值观——平等、享有自我决定、受教育、竞争、迁徙甚至——只要他们愿意——有权同他们的家庭决裂的个人集合体。让我们假定，你主要强调家庭而非个人。家庭是新生命在其中出现的核心，正是在那里诞生、抚养和教育，也正是在那里，老弱病残得到关爱。家庭可能为个人生活提供稳定性，但不是通过利用异于自由主义的等级制和权威来实现的。在自由主义者尝试将个人自主最大化的时候，人们可能认为儒者意在保持家庭的自主。简而言之，对两种不同道德核心的强调将意味着必然对两种颇为不同的潜在原则的支持。这是提问的好方法吗？

儒先生： 如果我们稍稍看看你的假定的话，那么是的——就是这么一回事。存在两种非常不同的自主：个人自主和家庭自主。(11) 你看，每一种自主都有它自身的代价。在自由主义国度里，人们运用法令来阻止父母虐待儿童。但在儒家国度里，人们用参与决定个人重大事情的家庭压力来阻止个人自我伤害。然而，由于自由主义不承认人类在家庭中的相互依存关系的深度，它放弃了有效地保护个人免受可能的

自我伤害的家族本位方法，夸大了保护个人免受可能的家庭伤害的游戏。(12) 结果离婚和暴力家庭数量一路飙升，在现代自由社会中，这些家庭反过来更严重地伤害了个人的肉体与精神（尤其是儿童）。

自由博士： 嗯……你在一个重要方面是对的。那就是我们常常只看到其他社会的病因而对自己社会的疾病视而不见。而且我们支持的政治和伦理往往对它们不受欢迎的影响保持沉默。尽管我清楚地意识到儒家可能强制个人，但我还没对你说我还意识到，人们可能认为自由社会强制家庭！由于家庭不是自由主义理论强调的道德核心，这种强制往往隐藏在对正义、自由及自主的讨论中。但我接着会指出你在自己的理论中运用的类似观点。由于个人不是我们粗糙的儒家学说的核心，那么他或她遭遇的强制在儒家社会中是无形的。考虑到这些盲点，难道我们不应各自从自己的理论观点出发去认识更有形、更无形的东西吗？

儒先生： 我认为，首先我们应该区分自由主义与儒家的一个基本差异——文学时常触及而未阐释清楚的一个差异。在我看来，该差异即，自由主义是伦理个人主义，且只主张个人的最终价值；而儒家是伦理家庭主义，且主张个人与家庭的最终价值。必须注意到儒家确也重视一些个人所有权或利益——通过儒家经典，我们可以发现个人生活、幸福、优先满足等。当今哲学术语称这些价值为内在的而非工具性的。与此同时，儒家主张本性非个人价值的内在家庭价值，如家庭完整、连续性及兴旺，这些价值完全属于家庭利益并超越个人生活、幸福、优先满足。对儒家而言，人们应该追求这类家庭价值，因为他们表明了人类存在的神圣价值。理想状态是家庭价值与个人价值的和谐统一体——既满足个人利益又始终如一地实现家庭安康，你知道，这是儒家为了实现该理想状态而强调修身、守礼、共享家庭决定的原因。相反，自由主义只考虑个人价值，它仅仅将家庭价值视为个人价值的数量总和——相应地，工具性有用的家庭只是以契约为基础的“人工”制度，它可以仅因相关的个人意愿或利益就被重构、修正、分解或拒绝。(13) 与双向儒家伦理相对，自由主义伦理是单向度且不平衡的。

自由博士： 谢谢你的区分。但作为一名自由主义者，考虑到家庭由个人组成，我不能想象还有任何超越个人价值的内在的家庭价值。如果家庭完整、连续性、兴旺对个人尊严、自由、平等或幸福作出过贡献的话，他们当然是工具性价值。但如果他们侵犯个人安康的话，为何他们还应作为价值得以保留？“个人与家庭价值的和谐统一体”听起来美妙，但我对知晓解决他们的紧张和冲突的真正儒家方案更感兴趣。为了实现平衡伦理，除了在社会中将每个人视为平等目的、相互尊

重、和平协商并最终保证自决等作为自由主义伦理命题外，难道还有更好的吗？

儒先生： 我们待会儿肯定会更多地讨论儒家家庭价值。让我们以因果主义视角（consequential perspective）来看待单向度的自由主义价值。当今不断增长的个人不雅行为及破碎家庭与单向度自由主义对个人自由、自主及自决的强调密切相关。自决使年轻人满足自愿性交的普遍主张成为标准。

儒先生： 首先我非常高兴你承认在自由主义影响下，当今众多人都倾向于过分强调个人自决的正当性。无视家庭意见的个人自由、自主和自决的自由主义精神导致了不端行为和离婚家庭的不断增长。由于性交易和自我沉沦令人心醉神迷，自决使年轻人普遍地将自愿的性满足视为行为准则。婚前性行为、堕胎、离婚成为家常便饭。例如，瞧瞧挪威，该国目前在联合国人类发展备忘录上居首位。而根据杜雷克的一项调查，该国还是世界随意性交的先锋。 (14) 不断增加的单亲家庭充斥着整个社会。难道这是自由主义的理想？以实践其自由或自主为借口，人们可以轻易地今朝喜结连理，他朝劳燕分飞，并接着为参加稀奇古怪的社团而遗弃子女。 (15) 我认为，自由主义的自决观点应为此类不端行为负重要责任，因为个人（尤其是年轻人）可以轻易用这种观点来满足其本能的心理冲动或奇思怪想而不是用来培养某种道德习惯。同时，父母不再有道德权威干预其子女的性行为和婚姻。这是因为道德价值需要培育、训练、规罚，它反过来依靠家庭相互依赖，父母的监督并享有决定（权）而不是独立与自决。

自由博士： 对于婚姻、婚前性关系、单亲家庭，你比我保守。确实，尽管我不需要提醒你，决不是在自由社会中才有堕胎和离婚。这种社会也在努力公开讨论卖淫、性、吸毒等问题，而不是否定人性事实并迫使这种事情偷偷地进行。我同意，当他们发现自己没有能力制止一个孩子卷入毒品或犯罪之中时，父母真是肝肠寸断，但法律宣称一旦我们的子女成年，我们就不能强迫他们住在家里或和狐朋狗友绝交。因此你认为在我们的政治和法律制度中强调个人自决并不总是促进个人幸福的观点是正确的。让我们不再讨论罪恶交易，指出衬托其他文化糟粕，回到我们主要的哲学主题。如你所回顾的那样，我的论点是，强调保护个人自主的自由主义至少考虑了并非人人都出身豪门的事实。自由社会限制家庭支配或伤害其成员的手段，即使有时这种手段阻碍了家庭保护其成员的努力。

儒先生： 自由社会真的公开面对诸如卖淫、性和吸毒等问题了吗？不要忘了，卖淫和吸毒在大多数自由社会中是非法的。在这方面，他们主要由“儒家”社会的犯罪分子暗中操作和控制（事实上，在“儒家”新

加坡，卖淫合法）。 [16] 但我的主要论点是，自由主义不具有解决与其有分歧的儒家道德的道德资源。分歧是根本的——自由个人主义同儒家家庭主义之争。我们现在同意，存在两种不同的道德生活方式，每一种都有自己的侧重点。至于你提到儒家如何能防止家庭虐待单个家庭成员的问题，我想有必要承认，儒家家庭主义并不意味着不限制家庭支配其成员。事实上，我认为儒家支持家族决定而非父母支配。家族决定并不意味着处于生死关头的个人不能发言。思考一下婚姻情况。将婚姻视为父母权威对不心甘情愿的子女的强制是不确切的。而且，同意结婚是在子女与父母间形成的。这在儒家的“仁”与“和”原则的意义中是很明确的。父母和子女在实践中都有如现代术语“否决权”一样的决定权。父母不应该逼迫子女同自己不喜欢的人结婚。同样，子女也不能自由地同父母不同意的人结婚。

自由博士： 这样你至少是半个自由主义者——你认为父母强迫子女结婚是错误的。

儒先生： 不，我是一个地地道道的儒家。你知道，儒家理想是父慈子孝。如果父母践行仁、和的儒家道德承诺，他们怎么可能强迫自己的子女结婚呢？我认为，在中国历史上并不是所有父母都践行了这种儒家理想。但这不足以构成转向激进的自由主义方案的理由：赋予所有人自决结婚的权利，剥夺父母的否决权。为了达成和谐共识，在改善他们同子女的交流和互动上，儒者父母还需要作出不懈的努力。不存在为社会上所有人都提供完满条件的方案。我在整体上认为，儒家对婚姻的家族决定比激进的自由主义自决更多裨益。这是因为儒家典范刻画了父母对婚姻成功的经验和智慧。

自由博士： 我怀疑你最后的论断听来有点经验之谈。如果你发现其成本超过收益的话，你会放弃儒家理念吗？你我都知道，儒家整个历史都支持这种社会。例如，《梁祝》的故事让我们想起在中国某些时代，如果她不想嫁给父母为她挑选的男人，一个年轻妇女唯一能做的“否决”——你如此称谓——是自杀。 [17] 在理论上，包括双方协商、共识和可比较的否决权的婚姻听来似乎是合理的。但在实践中，该种理论付诸实施的社会不能禁止父母支配子女。在那些广为人知的民间故事中，情人只能作为鬼神相会，或者儿女对抗父亲意愿来维护自己的个性，我认为它们反映了中国文化中的一系列反抗，这种反抗同我主张而你反对的自由主义有共同之处。因此让我们尽一切努力，揭示这两种规定——自我和家庭——的归宿所在。

儒先生： 我们已经些微讨论了自决的归宿——离婚及破裂家庭数量的增加。我认为没有证据表明，在大部分情况下，家族决定导致父母强行安排子女的婚姻。首先，父母天性就爱自己的子女。对孔子而言，

父母与子女间的爱这种情感是如此重要以至于他用它来解释人类基本德性仁的根源 (18) ：如果父母在家庭中不能用这种爱来培育子女并推己及人的话，那么就不可能有利他主义的爱。其次，在反思婚姻问题时，父母往往比子女更成熟、老练，更能权衡利弊。根据儒家的理解，如果父母不能帮助子女决定并修成一段好姻缘的话，那么他们对子女和全家的道德义务就是失败的。最后，正如在任何社会中一样，中国历史上曾经有那么一些无情的、缺乏道德甚至邪恶的父母。但像《梁祝》这种“打破传统”的故事过分情绪化地概括了这一问题。更糟糕的是，自从1919年五四运动之后，在西方个人自由主义的影响下，中国激进的知识分子将儒家道德传统刻画成“吃人”文化。他们只不过将儒家道德与实践妖魔化了。

自由博士： 我把被你看作因令人遗憾的判断失误而导致的行为视为被烙上不公或不义的道德污点的行为。这样来看的话，自杀就曾是——并可能仍然是——一种道德抗争形式。

儒先生： 如果你暗示家族决定婚姻为她们的自杀负责的话，那么你忘了——或者没有意识到——同一调查的其他发现。如果你仅仅声称自杀是“妇女在男性支配的社会中的反抗方式或者家族决定婚姻是问题所在的话，我想你完全离题了。”

自由博士： 事实上，我普遍关心的是儒家等级制价值观对妇女的虐待。你很清楚，尽管人们推测孔子称赞了通礼的荆姜，他在《论语》中对妇女的论述仅寥寥数笔。 (19) 而且我始终提醒你记住明显厌恶女子的言论“唯女子与小人难养也”。 (20) 最有影响的新儒家学者之一程颐曾注释道，寡妇不可再嫁，即使她们不再嫁会饿死。这是因为他认为饿死事小，失“节”事大，人们在等级制社会之外无法领会这个概念。 (21)

儒先生： 好！我从未否认儒家价值观是等级制的，就像众多其他文化一样——包括你自己的文化。而且我没发现这有什么不对！即使像你这样的自由主义者也能看到家族连续性的价值并觉察到家庭秩序的必然。我相信你不会掷硬币来决定你小孩的姓。认为家庭秩序——儒家等级制本质——必然暗示了男女人格尊严等级是一种误解。对于你从《论语》摘录的句子，细致的研究表明，孔子原来使用的是在他所处时代一般指少女（maid）而非妇女的“孥子”（nuzi）。因此该句的正确翻译是“唯少女与小人难养也”。 (22) 在寡妇再嫁的问题上，程颐作了错误的判断。我认为他主张寡妇再嫁亵渎了她的道德尊严是错误的。但他认为道德尊严比肉身存在重要绝不是“打破传统”。你非常清楚，至少大多数非功利主义道德体系都持类似的观点。无论怎样，孔子从未说寡妇不能再嫁。

自由博士：非常有趣！你承认事实上儒家价值观是等级制的，即使你早先主张儒家理想是“家庭决定”（你这样提出）。让我们不要由于讨论某句格言的确切意义或它们在介绍《论语》的上下文中的真正意义而分神。(23) 我更关心整个儒家道德如何对待妇女和儿童。你没有回答我早先的问题，即儒者怎么能够保护儿童免受父母或者妻子免受丈夫伤害。

儒先生：我并不认为儒家家庭等级制和家庭决定之间存在矛盾。儒家家庭等级制将老人视为家庭首领，他们有德、承担责任、为包括每个成员在内的家庭的福利劳心费神。这并不意味着他有权将自己的决定强加给所有成员。相反，儒家家庭有一系列的礼仪，这些礼仪有助于实现家庭成员之间的和谐一致。在不能达成共识的情况下，人人（包括妇女和儿童）皆可求助于许多官方或民间“诉求”机构：从家族的曾祖父母到祖庙会议、从村庄声名卓著的儒家学者到整个村庄会议、一直到由政府设立的衙门。

自由博士：这在理论上固然行得通，但你照样还得回答我关心的诉诸理想、程序及原则的事实。而我仍然主张，儒家道德结构事实上在过去反对人们生活在本质不对称的、不平等的、等级制的人事关系体系中。为进一步举例，想想君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，即所谓的“三纲”。自它在汉朝产生以来，三纲的独裁主义统治了中国社会2000多年。现在你真正面临两难选择：如果你切断三纲理论和传统社会的关系，你怎么还能主张儒家伦理的逻辑性？另一方面，如果你想为三纲辩护的话，你又怎么能将妇女和儿童视为儒家家庭中的平等成员？

儒先生：我想你误解了所谓的“三纲”的本质。你太狭隘地解读它们了，而忘了它们是在中国社会经济严重匮乏时建立起来的。无论过去的“三纲”是令人遗憾的、必然的对环境的适应，还是可避免的道德伤害的事例，这都不影响我们正在进行的讨论。现在只要指出应该将“三纲”理解成社会关系的主要维度就足够了。它们是主要的社会纽带，这种纽带将人们结合进以责任和德性为标志的网络和制度。将社会关系的联结解释成必然包含人格尊严等级或人格不平等约定是一个错误。相反，政府与公民、丈夫与妻子、父母与子女间的关系网作为我们追求人类的繁荣的主要方式应该得到重视。你现在如果不能鉴别社会底蕴的主要要素，那么这就反映了意义重大的事情，即，自由个人主义不能鉴别社会关系的本质特征。这种结果——你我肯定都会同意——就是我们已经提到的一盘散沙和社会动荡。难道你不承认，家族式社会结构的削弱（即便不是崩溃）会使个人和家庭付出巨大代价吗？

自由博士： 非常聪明，我的朋友，但我不能就这样让你溜之大吉。三纲的核心是权力和权威关系。但你现在却认为它们不过是社会关系的维度来避开这个事实。鱼与熊掌不可兼得。

儒先生： 你将三纲解释为权力关系，指的应该是法家，如韩非子。过去的专制皇帝为其自私的利益而采用了他们的解释。我不想否定，儒家三纲的核心被法家观点歪曲了。例如，某些对三纲的解释，包括董仲舒的解释（解释三纲的首位著名儒者）未能与法家解释明确区别开来。 (24) 相应地，必须以正确的儒家视角来重构儒家三纲，该视角能以正当方式提供儒家最完整、最少单向度及最有力的反思图，我们在其中追求人类繁荣。儒家三纲的真正意义是对个人安康而言无可替代的人类基本的关系特征。它们指引我们应该过何种生活及我们应成为何种个人。例如，由于夫妻关系是三纲的一部分，以同性恋、双性恋或中性恋个体来得到快乐是错误的，即使他们在生物科技上是可能的。

自由博士： 我相信不仅我们栖居于道德共同体中——家庭是这种共同体的明显例子——而且我还认为我们说我们所说的事物的能力，甚至思考我们思考的思想都依赖于将人类结合进社会的、道德的及认知共同体的网络的存在。 (25) 我还担心过度的个人主义威胁到社会及家庭的结合。现在，通过承认这些事情，如同在今天的对话中妥协一样，在我看来，我已经喜欢你在对话开端时描述的儒家了，以至于我一直在我们的讨论中保持灵活和妥协。但我的观点已经——仍然——以自由个人主义基本理念为依据。难道不是展现你早先提到的局部灵活性来步我后尘（follow my lead）并实践你所鼓吹的东西的时候了吗？为何不承认自由主义能在一定程度上综合儒家以及我们因此铸造一种融合彼此、建立在两种哲学的最佳特征之上的伦理呢？

儒先生： 我同意我们将三纲的核心确定为关键问题。我认为中国历史上的各种习俗歪曲了三纲的核心而且必须以更正确的观点来重构三纲——这种观点能最完整地、全面地、有力地刻画儒家对我们追求人类繁荣的基本方式的反思。为了这一目标我没有必要否定三纲的某些儒家解释，甚至包括该术语的创造者提供的东西，即汉代的董仲舒有时就用权力或权威关系来确定三纲。但这些解释令人误解。三纲的真正本质无非是人类繁荣中必需的基本人际关系的特征。至于你努力综合自由主义和儒家，你再次误解我了。你并不打算真正向任何理论妥协。相反，你想盗用儒家的基本洞见——人类是在表达社会相互关系、德性、责任及礼之相互关系的联结中以生息繁衍为目的的生物。儒家家庭主义然后会变成治疗自由社会疾病的新药。更糟糕的是，一旦你从儒家思想盗用了那些要素，你就想用平等的个人权利来宣称多

元主义的宽容及自由主义传统的丰富性——在我看来，这就是当今所谓的“全球伦理”的真正目的。但我认为这不是一种折中，而是一种公认的文雅而精致的帝国主义。如果自由主义的主流吸收了三纲和社会整体论，那么人们就不再需要首先关注家庭或只有个人才有权处理道德价值。

自由博士： 既然我已经指出三纲的独裁主义不怎么适合我信奉的自由主义，那么我就必须反对你的帝国主义主张！而且，许多儒者本身就比你更灵活、更是多元论者。你知晓当代新儒家的著作。想想他们关于儒家“内圣外王”主题的主要观点。他们不遗余力地在儒家内从德性中发展出来的“新外王”看来无非就是自由民主制！(26) 他们的问题不再是反抗自由个人主义的基本理念，而是儒家传统如何产生并采用这些理念以便建立一种现代政体和社会，其中儒家选择的道德关怀——比如家庭价值——仍能以某种途径发挥作用。

儒先生： 我对你提及的新儒家深怀敬意与同情。他们竭力在极端敌视儒家的20世纪发展儒家传统。然而，他们基本上错误地根据自由主义关心的东西（如自由和民主）来重塑儒家的核心承诺（如仁与礼）。儒家个人的本质扎根于相互依存、三纲、礼仪等价值，而非个人独立、平等、权利或自决等价值中。如果以强调个人主义及民主为其主要理想来重构儒家的话，那么儒家将不复存在。概而言之，试图调和儒家承诺与自由主义价值观的新儒家本质上贬低甚至歪曲了以礼为基础、以家庭为导向的个体的儒家观念。 (27) 我希望你会赞赏近来对当代新儒家的有力批判：不能不参考儒家实质性礼仪就抽象地规范儒家伦理原则，而且不能不首要依靠其自身资源来充分发展儒家政治。

自由博士： 我对你这般为儒家传统辩护感到奇怪。你所担心的是，如果我们从个人价值人人平等的自由主义观念出发并在该画面上加上儒家洞见，那么我们就没有真正地调和这两种观念。而且自由主义为解决自由社会当今面临的问题不过盗用（它好像这样）儒家资源罢了。另一方面，你会说如果我们将家和与三纲作为伦理思想的核心，那么我们就会清楚地看到为何一盘散沙与社会动荡成了自由主义、个人主义社会的标志。对儒家思想家而言，如果他们现在不修改某些传统理论（例如赋予子女选择自己的生活方式和婚姻的权利），那么以此类推，儒家也不能和自由主义和解。而且它会产生一种新立场，该立场不再认为儒家对仁、家庭及和谐的承诺神圣不可侵犯并以之为荣。因此只要我们假装正在检验两种不同道德观的冲突：一种将自决的个人作为多元主义宇宙的道德核心，而另一种将家庭作为礼仪和承诺的固定结构的核心，好像我们就在搞平衡。我正确地表达你的担忧了吗？

儒先生： 好像如此。但我认为或许在提出我们的观点时，我们可以更

深思熟虑些。你已承认，自由主义传统能理解儒家行为者的（与其他行动者发生关系）道德概念的众多要素。而且，如你乐意指出的那样，我愉快地同意，子女有时有“权利”（你如此称谓）反抗父母的选择。但我们不能想象我们两种传统的关系密切得可以融合。我们明白，两种传统在其历史滥觞处强调的东西就不同。例如，当亚里士多德将君子看成爱自我的人（他爱朋友因为朋友是另一个追求其沉思的理性生命的自我）时，孔子将理想行为者视为爱亲人的人，他将自我教养与关心他人且履行合乎其地位的责任及礼仪统一起来。没有纯粹的个人主义或社群主义传统。[28] 我们都不想将所有道德思考还原并简化为仅主要强调个人或群体的思考。我们知道道德境遇是复杂的，涉及不同利益、不同冲突。还有，我们的传统肇始于不同的出发点并主张不同的核心承诺。

自由博士： 你是对的。我们确已到达某个地方，在这里我们能超越早先确定的还原立场——好像儒者们只相信家庭重要，而自由主义者只相信个人重要。注意不同理论家（如米歇尔·华兹尔和大卫·米勒）是如何争论社会产品分配或在何种程度上关注其他社会的人们才正当等问题的。[29] 因此，作为一名自由主义者，我不难承认个人在家庭和社会环境中的境遇。而作为儒者的你，意识到就像城镇和社区建立在家庭基础之上一样，社会是由个人构成的。我想，我们还有一个重要发现，即每一种传统可以在不丧失自身的同时借鉴对方。在对话过程中，我们彼此都强调对方价值取向中的糟粕、极端的例子，如过分强调个人主义会导致自私、自我伤害及青少年犯罪，或者过分培育家庭的自我会导致压迫、异化及自我牺牲。这难道不表明，每一种传统都可以作为对方的一面镜子，迫使它反思自身传统中的糟粕和精华吗？

儒先生： 我的朋友，你真行！这个观点最重要。每一传统都有其自身出发点、价值观及重要观念。但就像一面镜子永远不能反映事物的各个方面一样，没有一种传统能在自己视野内完全理解对方。对我而言，你用镜子来比喻道德意义不过就是通过观察彼此，我们能更清楚地发现我们自身传统独一无二的身份及特征。因此通过将儒家置于自由主义伦理的范围来对其“现代化”会毁灭儒家。同样，如果我通过将家庭及其已安置好的个人置于道德之帆的中心来移植你的自由主义观点，那么儒家体系的结果就不再是自由主义了。因为在那种体系中，个人会发现他或她天生就已经处在约束行动的世界和关系网中，而根据自由主义观点，这是不能容忍的。要真正成为儒家，这种新体系就要承认理性行动者不仅相互关联而且“已相互关联”。[30] 因此我信赖我早先的主张：儒家永远不能像自由主义传统理解的那样，在接受主要的自由或自决价值观的同时，仍能保持其独特的具有个人与超个人价值的道德传统身份。

自由博士：我恐怕你太执着于绝对理念了，这些绝对理念和真正在中国或各地实践的东西并无瓜葛。你在为儒家辩护时也不必摆出如此的本质主义面孔。我认为，所有传统都会演变，你我正在参与我们自身传统的演变。关于对话，记得伽达默尔说过，在任何交流中，双方都不再如昔。(31) 我们对话的出发点确实不同，你从一种价值结构出发，我从另一种出发。但是从一开始，我们就用“个人”、“父母”、“伤害”、“正确”以及其他术语来交流，人们确实通过比较它们与我们语言中其他术语的关系来获得它们的意义。因而我们就像两个以两种不同方言来交流的人一样，希望我们两种世界观中有足够的重叠使我们能真正地交流。同时我们彼此有自己的理解——比如对个性、父母—子女关系等——这些理解停留在我们自己的价值与信仰体系中。因此我们面临翻译问题……

儒先生：哈——原谅我打断你——但我认为此乃要点所在。我一直担心在跨传统对话中有迷失于翻译的危险！难道你不认为就如奎因描述的“极端翻译”境遇中的语言学家吗？因此我们意见一致——如反对缠足或对宗教少数派的压迫——但我们在其中表达一致的那些术语断然不能从一种语言译为另一种语言。(32) 这就是在我们早先对话中你接受高于生物学描述的“父”或“子”等术语的原因，但你我在理解与这些术语有关的角色（这些角色是儒家认为人类生活中有用及重要之事的核心）时存在分歧。儒家可以被视为一种理论，其中诸如父、子、夫、妻、智、孝、仁、自我教养、自欺等概念形成了众多关系。现在每个概念或表达它们的术语也在你的理论中出现。但它们在你的理论中的关系非常不同于它们在我的理论中的关系。两种理论图可以刻画出不同的道德风景。用维特根斯坦式的术语来说，用法决定概念的意义，这种用法包括合理地在具体背景中使用那些概念的所有规则。那种用法决定了社群主义的共同生活方式，反之亦然。(33) 考虑到自由主义者和儒者过着两种不同的生活，我们某些论断的一致隐藏了概念结构（信仰与意义网）更深的分歧，概念从这种构造中获得其完整意义。

自由博士：当然，这是千真万确的。但也考虑这一点，我的朋友。我们正在交流并搞清彼此的意思。因此，不管翻译中存在多少理论不确定性，看来还是有一种明确的意义，在其中我们在对话时能达成共识。而且我认为，当伽达默尔说对话意味着转化时，他想到了这点。顷刻之前你说自由主义没有处理儒者与自由主义立场分歧的真正实质的资源。而我认为，我们俩现在可以同意，整个资源及传统身份问题本身正好从属于你提到的不确定性。建设性对话犹如成功的舞蹈，舞伴不会彼此踩对方的脚。相反，每个舞伴适应对方的舞步并因此实现协调。到我们能达到舞蹈者这个程度，我们相互间就会产生互动，而

不是彼此相掣。那儿有创造性而不是彼此相掣。

儒先生： 我明白你的意思。尽管我——在你看来是绝对论者——对不同类比感到满意。儒家认为舞蹈是文化中复杂的礼仪活动。礼仪活动是所有文化的本质，因为它将人类生活从单纯的动物反应提升为社会行为。不同文化具有不同的礼仪。你曾参加过澳大利亚土著人的舞蹈吗？如果你参加过，那么你认为成功了吗？若如此，那么是何种意义的成功呢？我想，为了深刻意义上的“成功舞蹈”，你需要更多而非仅仅不踩别人的脚。我恐怕你如果同土著人跳过舞的话，也不会真正地成功，因为在任何严格的意义上，你和他们没有共同的生活。或许对我们关心的跨传统对话而言，奏乐——另一种礼仪——是一种更好的类比。我们可以将我们的对话比作一系列的音乐变奏曲和即兴创作，其中演奏者彼此呼应。持续表演（对话）的可能性暗示我们彼此呼应，但我们保持自己的独特性（我们的声音）的事实表明，我们彼此有自己一套独特主旨。儒家价值结构使某种声音成为一种乐章，而自由主义是另一种。你真的认为甚至这种对话可以改变儒家对我的意义或者自由主义对你的意义吗？这是你所想的吗？

自由博士： 类似的东西可能是真的。但并非所有对话都必然包含转化。有些不过是聋子对话，而许多人并不如我们般彼此尊重且通力合作。更糟糕的是，并非所有对话意在避免支配，在我看来，你怀疑那些认为他们的观点能容纳其他所有观点的自由主义者是对的。尽管我们可以用“价值结构”来思索我们彼此的传统，这种说话方式可能令人误解——每一方都主张静止、僵化的东西。但是，我们俩都清楚，存在各式各样的儒家和自由主义。每一种传统不但要面临外部挑战而且还面临内部挑战。你我今天进行的这类对话对传统的演变、对其价值观的再解释甚至对还没解决的问题的阐释都会作出贡献。我们的某些论点，比如试图理解责任、纲常、价值——我们各自的传统仍在对这种理解作出解释、修改及协商。先前我们关于父亲的道德角色的分歧也像这种理解。或许我们俩仍试图从道德上来理解父亲身份、父母身份的意义。

儒先生： 我想，在批判“静态”观点时，你夸大了道德传统可能的不确定性。即使在道德传统核心价值的表达方式上存在分歧，这也不意味着该传统（人们真实的生活方式）中不存在没有得到坚持和实践的核心价值。我认为你的论述赋予“每一种传统都可以作为对方的一面镜子，迫使它反思自身传统中的糟粕和精华”一种额外力量。但是，我要补充的是，你的努力还不能使我确信，即说服我认为我们的对话为重新同时阐释儒家与自由主义作出贡献。我打算承认，你对儒家父母支配子女婚姻的自由主义批判确实驱使像我自己一样的儒者重新思考

关于包办婚姻的仁、礼及和谐等儒家原则的意义。在这样做时，我并没有变成一个自由主义者。而且我停留在我自己的价值结构中并思考该结构是否允许我们得出结论说，家庭决定比儒家传统的父母决定更正确。同样，我期待自由主义者根据儒家对其问题的批判来调整他们的价值观。我认为，早先你对我的某些观点的赞同会让你通过反思来重新检验和重构自己价值体系的某些内容。关键是，如果没有被迫淡化并向其基本道德价值及承诺妥协就重建传统本身的核心道德原则，那会令这些反思黔驴技穷。通过将自由主义道德称为“普遍的”或“全球的”道德来要求人人信奉它，这不但没有理论根据并且是实践的帝国主义。

自由博士： 我再度认为——我们处于部分同意部分反对的境地。就像你不会认为人道或仁的原则有普遍性一样，我不认为我的自由个人主义有普遍性。伽达默尔的对话概念当然鼓励我认为今日的相逢改造了我们彼此。时间与反思会证明是否如此。而且，你自己求助于奎因的不确定性理论现在使我想从根本上知道道德体系得到好的定义的限度。奎因曾称之为“翻译的不确定性是从本土开始的”，(34) 而我们今日的对话无疑会引导我再度反思自己的价值观、如何根据你的挑战来解释它。这样我想，我们俩就处于同一境地。这种不确定性本身不是一件坏事。我的朋友，这样来想吧。如果有足够的创造性即席表演的话，谁知道它们会对我们自己认为所属的传统产生怎样的影响呢？它们可能以走向更大分裂的方式演变，或者它们可能再次激发我们目前不能预见的某些新理解和重释。

儒先生： 因此你推测有朝一日我们两种不同主题可能结合并产生某种非此非彼，既非儒家也非自由主义的东西？我可不把它当真。你可能是对的：任何道德体系的核心价值即使在其本国语言中都没有好的定义。或许，由于人类表达能力的缺点，人们永远无法完全使一种道德传统的核心价值形成概念并得到系统的表达。但是，这并不意味着它们在传统经典中是不明确的，人们真实的生活方式不会将其付诸实施。在我看来，每一种道德传统都在重构的意义上得到发展，但并没改变其核心价值——如果核心价值改变，该传统就终结了。但重构是必须的，因为关于核心价值观不完整的解释、误解、不良的实践甚或歪曲时常是传统叙述的一部分。但我同意自由主义与儒家观点间可能存在更多互动，这种互动避免彼此相掣肘。我希望我们他日相逢——在我们俩都反思了今日的讨论之后——看我们是否能在这些问题上更上一层楼。此刻，我欣喜，因为我们在某些问题上已达成共识——这包含了比找到自由主义与儒家共存并彼此容忍的方式更多的东西。这当然是一次创造性的邂逅，而你我在相互理解中唇枪舌剑，其乐融融矣！

自由博士：老朋友，我同意。和而不同，乐不可言。或许下次，你可供茶，而我可作姜太公之垂钓，盛馔享宾。

儒先生：我们肯定继续我们之仁——我们之乐——的努力。曾记否，孔夫子说过，“人而不仁，如乐何？”(35)

---

(1) 作者感谢为对话初稿惠赠批评意见的人们，特别向哈莱德·保克曼、拉菲尔·斯德宾、弗莱德·德·阿戈斯蒂诺、莫里斯·戈德斯密斯、Y．S．Lo、汪堂家诸位先生致谢。

(2) 贝安德（Andrew Brennan），澳大利亚La Troube大学；范瑞平，香港城市大学。

(3) 如可参见塞缪尔·亨廷顿的《文明的冲突》，纽约：内蒙和舒斯特出版社，1996年。当它宣称“渴望普遍人类伦理”时，我们并不想对联合国教科文组织的普遍伦理计划发牢骚，但当前的对话鼓励一种怀疑论，即对普遍伦理的基本原则达成共识。参见2004年3月，http://firewall.unesco.org/philosophy/docs/commonframewore.htm。

(4) 罗蒂将该特征真实表达为“实用合理的宽容与无知之愚间的差异”。参见《哲学与社会希望》，伦敦：企鹅出版社，1999年，第276页。

(5) 罗尔斯设想“通过合理但不相容的宗教、哲学及道德理论来划分的自由平等公民之稳定公正的社会”。参见《政治自由主义》，纽约：哥伦比亚大学出版社，1993年，第18页。

(6) 罗尔斯宣称其正义理论允许“由民主社会成员确定的理论多样性、

多元冲突及确实不可比较的善之观念”。参见“作为政治而非形而上学公平的正义”，《哲学与公共事务》第14期（1985年夏季），第225页。

(7) 儒先生在这里指朱熹的《增损吕氏乡约》和吕氏兄弟的乡约条分缕析地论述了儒家指导乡村生活的规定。朱熹的扩充比原作更加等级森严，因为它要求乡约首领必须年长、有教养而且首领的助手同样应该是有教养者，参见伯赫·莫尼卡：《向乡村灌输儒家价值观的途径》，1993年。黄和Zücher编的《中国伦理准则及政权》，莱顿：布里出版社，第29—38页。感谢哈莱德·保克曼提供参考。

(8) 《论语》（13：3）：“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也正名乎！’……名不正，则言不顺；言不顺，则事不成……”

(9) 对反对过分强调事实与价值间区分的思考可参考詹姆斯·格里芬：《价值判断：改善我们的伦理信念》，牛津大学出版社1996年版。

(10) 阿伦·E．布赫、唐·W．布洛克：《为他人做主：越俎代庖的伦理》，剑桥大学出版社1989年版，第227—228页。

(11) 范瑞平：《自我决定与家庭决定之争：两种不可比较的自主原则》，《生物伦理》第11期（1997年），第309—322页。

(12) 在对话中，术语“家庭主义”与“家庭主义者”用来指道德观点，在其中家族（不管如何划分）扮演着特殊角色。这与16世纪宗教派别用“家庭主义”来指“热爱家庭”毫无干系。

(13) 我们感谢丹尼尔·贝尔建议在对话中应明确区分儒家伦理的家庭主义与自由主义伦理的个人主义。

(14) 2004年《联合国人类发展备忘录》可在线咨询2005年1月http://hdr.undp/org/report/global/2004/pdf/hdr04HPI/pdf。儒先生的言论或许指2002年的《杜雷克全球性调查》中的事实，它报道说32%的挪威人承认首次约会就自愿发生性关系——该调查中报道的最高比例。参见http://durex．corn/no/gssContent/asp？intQid = 36 & intGSSYear = 02 & intMenuOpen = 8（2005年1月可访问）。

(15) 例如，澳大利亚的结婚率在过去10年中一直在下降，而在1991—2001年间单亲家庭数目增长了38%，参见http://www.abs.gov.au/Ausstats/abs@.nsf（2004年2月可访问）。

(16) 我们感谢丹尼尔·贝尔向我们指出这些事实。

(17) 在人们喜闻乐见的《梁祝》传奇中，一个其父母将她许配给富人的年轻女子为了读书装扮成男孩，因为她年轻的心上人出身贫寒。在女子家庭骗他相信女子已死之后，男孩自杀身亡。在她出阁之日，对真爱忠诚的女子纵身跃入心上人的坟墓。不久之后一对蝴蝶出现，在坟墓上空嬉戏——这蝴蝶或许就是永远忠诚的爱人的精灵。

(18) 《论语》（1：2）。

(19) 莉萨·拉菲尔斯：《通礼的女人》，布赖恩·W．樊诺登编：《孔子与论语：新论文》，牛津大学出版社2002年版，第275—302页。

(20) 《论语》（17：25）。

(21) 《仪书》第22章。

(22) 李晨阳：《导论：儒家能同女权运动妥协吗？》，李晨阳编：《圣人与第二性》，芝加哥：公开法庭出版社2000年版，第3—4页。

(23) 某些学者曾经指出，《论语》可能包含孔子核心言论及后人增补的东西，这些增补的东西经常反映了非常不同于孔子自己理解的政治与道德理解。《论语》（17：25）中的言论很可能是这种后来的增补（例如，可参见E．布鲁斯·布鲁克斯和A．塔宏·布鲁克斯的《论语原典：孔子及其继承者的言论》，哥伦比亚大学出版社）。无论布鲁克斯的详细分析正确与否，儒家传统明显记载了一系列为按其不同环境和时代来解释共同文本而奋斗的个人，见P．J．伊凡霍：“谁之孔子？何种论语？”布赖恩·W．樊诺登编：《孔子和论语：新论文》，牛津大学出版社2002年版，第119—133、129页。

(24) 对董仲舒著作的仔细研读会揭露出对三纲的两种不同解释：一种根据权力或权威关系，另一种对人类繁荣至关重要的平等的补充关系。两种解释都以他的阴阳理论为基础。前一种解释包含了不平等的人格等级关系：君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。但后一种解释则不包含人格尊严等级或不平等的人身约定。君与臣、夫与妻、父与子间平等的道德价值相互补充并形成对人类繁荣至关重要的核心人际关系。见董仲舒的《春秋繁露》，尤其是“基义”（本质意义）。中华书局2002年版，第349—352页。儒先生认为董氏的后一种解释是正确的。

(25) 对“社会整体论”的辩护，见菲利普·贝蒂特：《常人》，牛津大学出版社1993年版。追随阿拉斯太尔·麦金泰尔，耶夫·马尔帕斯曾论证道，个人生活的统一和内容以更广阔的空间，包括他人和他物，对该种生活的叙述居于其间，见耶夫·马尔帕斯著《空间与经验》，剑桥大学出版社1999年版，第3章。

(26) 关于这方面的最有影响力的新儒家著作，见牟宗三：《道德理想主义》，台北学生书局1985年版；《政道与治道》，台北学生书局1987年版；《历史哲学》，台北学生书局1988年版。

(27) 关于对当代新儒家忽视儒家礼仪本质的批判，可以参见陈、郭、周宪合编的《20世纪中国礼仪研究论文集》，学苑出版社1998年版，第3页。对当代新儒家忽视或歪曲政治儒家本质的批判，见蒋庆：《政治儒学》，三联书店2003年版。

(28) 关于对亚里士多德和儒家的爱及人际关系观念的比较研究，见范瑞平：《对越俎代庖的再思考：亚里士多德主义与儒家伦理思想人际关系》，《东西方哲学》第52期（2002年），第346—372页。关于亚里士多德主义者和儒家自我教养关系的进一步探讨可以参见陶黎宝华和安德鲁·布伦南：《关于公共政策的儒家伦理和自由主义伦理：整体论还是原子主义》，《社会哲学期刊》第34期（2003年），第572—589页。

(29) 例如，华尔兹认为我们对于那些生活在和我们不同的社会中的人们仅仅有很小的责任，米勒则认为我们对其他社会中的人们有实质性义务。两者都不主张消除所有经济和社会不平等具有道德正当性。见米歇尔·华尔兹：《正义的范围》第3章（牛津：拜希尔·布莱克威尔出版社）并比较大卫·米勒的“正义与全球平等”，安德鲁·胡勒尔和恩艾尔·伍兹合编：《不平等、全球化和世界伦理》，牛津大学出版社1999年版，第193—197页。

(30) 见约瑟夫·陈：《当代中国人权儒家观》，J．R．鲍尔、D．A．贝尔：《东亚对人权的挑战》，剑桥大学出版社1999年版，第212—237页。也可参见克里斯丁娜·蒂·斯蒂法诺：《依据差异的自主》，南希·J．赫希曼、克里斯汀娜·蒂·斯蒂法诺编：《修正政治》，波尔得：西方视野出版社1996年版，第95—116页。

(31) H．G．伽达默尔：《真理与方法》（第二修订版），纽约十字路口出版社1992年版，第378页。

(32) W．V．奎因用一篇关于所有翻译不确定性的论文提出了这种观点，参见《词与对象》，马萨诸塞，1960年，第2章。儒先生正在暗示对可以称之为“道德观察语句”的东西的共识仍留下可供选择的不确定的道德术语的翻译。

(33) “用法表达本质”。路德维希·维特根斯坦：《哲学研究》，G．E．M．安塞孔贝译，拜赛尔·布莱克威尔出版社1963年版，第371节。维特根斯坦更明确地主张，“（人类）在他们使用的语言中达成共识。除生活形式外没有共识”，第241节。

(34) W．V．奎因：《本体论的相对性》，《本体论的相对性及其他论文》，哥伦比亚大学出版社1969年版，第46页。

(35) 《论语》（3：3）。

后记

有人说，这世间的事情可以划分为两种：一种是“讨好不吃力”；另一种是“吃力不讨好”。“讨好不吃力”指行事轻而易举，容易获得显著的社会效应与利益；“吃力不讨好”则指行事艰辛困苦，却很难或根本就得不到明显的社会效应与利益。如此看来，翻译的事情当属于第二种：翻译是件“吃力不讨好”的事情。

翻译的本质是言辞之间的转换，我们习惯上喜欢将翻译看作跨文化间的交往工具，其实质是在一种语言文化中寻找另一种语言文化的对应物。其实不然。在如何看待“言”“行”方面，中国古代文献《易》能为我们提供许多有益的启示。《乾》九二曰“庸言之信，庸行之信”，此为君德；《大畜》曰“君子多识前言往行，以畜其德”；《家人》曰“君子以言有物而行有恒”；《中孚》九二曰“鸣鹤在阴，其子和之”，《系

辞》释之曰“言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之说以动天地也，可不慎乎”；《颐》之象著之曰：“君子以慎言语，节饮食”；《系辞》上传终之曰：“神而明之，存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。”又说“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮这尚其占”，“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞”，又说“得于辞，不达其意者有矣，未有不得于辞而能通其意也”。由此可见，言辞远非“交流工具”那般简单，它关涉人们日常生存与意义世界的建构。翻译介由言辞转换在“意义世界”之间生成、互动创造了一个“共通世界”。就此而言，翻译确实是件“吃力不讨好”的事情，它的意义确实不那么容易彰显。

当代中国人的日常生活已经不由自主地“深入”到了“世界历史”之中。这条道路艰辛却意义重大。一方面，它意味着跨文化间交往已经成为一种历史必然，这种“吃力不讨好”的事情方兴未艾。另一方面，对我们自己来说，也只有克服这种转换过程中的艰辛困苦，才能促进不同文明间思想形式、实践生活的交往与互动，才能有助于“全球文明”的普遍展开与实现。汉语学界的中国思想研究不可能绕过与西方哲学对话来重构自身，西方的思想原则与方法越来越多地渗透到中国思想研究中，无论这种单向度式“对话”结果如何，它终将有助于当今中国透过西方这面镜子来展开自身的定位与反省，通过“他人”之眼来审视自己与他人，而不再是囿于自己之眼去审视自己与“他人”。因此，对国人来说，翻译、介绍西方思想尤其是西方当代思想仍然是通达中国文明与西方文明根基的重要途径，只有通过这种交往与互动，汉语学界才能在吸收自身文明传统与西方文明传统精义的基础上创造出既具中国品质又有世界图景的思想作品来。

我要感谢在自己的翻译过程中帮助过我的师友们。我的翻译起步于我的导师、复旦大学哲学学院汪堂家教授的引导，我的第一篇翻译作品就是汪教授关于利科隐喻Seminar的一篇“作业”。友人云南大学哲学系王志宏博士在心性践履上给了我许多中肯的建议，尤其是我在翻译中碰到古典语言难题向他讨教时，他总是有求必应。此外，在我磕磕碰碰、慢慢磨的翻译道路上，友人华东师范大学国际关系学院邱立波博士始终给予我具体而重要的关照与指点。在此，谨向他们表示衷心感谢。

我还要感谢云松与力军兄。在翻译本书过程中，他们的鞭策与鼓励使我最终能完成这一“吃力不讨好”的工作。

由于译者水平有限，译文中错误难免，还请读者、专家不吝指教。

译者

2011年岁末于临港新城

Table of Contents

书名页

版权页

序言

目录

第一编　实用主义、技艺与批判理论

实用主义、真理贬值主义及技艺

技艺文化的哲学工具

实用主义、后现代主义与全球公民

批判理论的实用主义转向

第二编　语言—符号、隐喻与解释学

追寻语言的本质

符号学发展一瞥

论翻译的语言学

作为认知、想象及情感的隐喻过程

《存在与时间》之后的解释学

艺术终结了吗？

第三编　政治哲学与对话

论人性：或政治原理

个人自主与相互依存：自由主义与儒家的对话

后记